

Faut-il brûler Sade ?

Beauvoir, Simone de

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

SIMONE DE BEAUVOIR

**FAUT-IL
BRÛLER SADE ?**

nrf

GALLIMARD

SIMONE DE BEAUVOIR

FAUT-IL
BRÛLER SADE ?

nrf

GALLIMARD

AVANT-PROPOS

Écrits à des époques et dans des perspectives différentes, ces essais répondent néanmoins à une même question : comment les privilégiés peuvent-ils penser leur situation ? L'ancienne noblesse a ignoré ce problème : elle défendait ses droits, elle en usait sans se soucier de les légitimer. Au contraire la bourgeoisie montante s'est forgé une idéologie qui a favorisé sa libération ; devenue classe dominante, elle ne peut songer à en répudier l'héritage. Mais toute pensée vise l'universalité : justifier sur le mode universel la possession d'avantages particuliers n'est pas une entreprise facile.

Il y a un homme qui a osé assumer systématiquement la particularité, la séparation, l'égoïsme : Sade. C'est à lui que notre première étude est consacrée. Descendant de cette noblesse qui affirmait ses privilèges à coups d'épée, séduit par le rationalisme des philosophes bourgeois, il a tenté entre les attitudes des deux classes une curieuse synthèse. Il a revendiqué sous sa forme la plus extrême l'arbitraire de son bon plaisir et prétendu fonder idéologiquement cette revendication. Il a échoué. Ni dans sa vie ni dans son œuvre il n'a surmonté les contradictions du solipsisme. Du moins a-t-il eu le mérite de montrer avec éclat que le privilège ne peut être qu'égoïstement voulu, qu'il est impossible de le légitimer aux yeux de tous. En posant comme irréconciliables les intérêts du tyran et ceux de l'esclave, il a pressenti la lutte des classes. C'est bien pourquoi le privilégié moyen prend peur devant cet homme extrême. Assumer l'injustice comme telle, c'est reconnaître qu'il y a une autre justice, c'est mettre en question sa vie et soi-même. Cette solution ne saurait satisfaire le bourgeois d'Occident. Il souhaite se reposer sans effort et sans risque dans la possession de ses droits : il veut que sa justice soit la justice. Nous avons examiné dans notre second essai les procédés utilisés par les conservateurs d'aujourd'hui pour valoriser l'iniquité. Notre dernier article est l'analyse d'un cas particulier. Du fait que la culture est elle-même un privilège, beaucoup d'intellectuels se rangent aux côtés de la classe la plus favorisée : on verra par quelles falsifications et quels sophismes l'un d'eux s'efforce à nouveau de confondre l'intérêt général et l'intérêt bourgeois. En tous ces cas, l'échec était fatal : il est impossible aux privilégiés d'assumer sur le plan théorique leur attitude pratique. Ils n'ont d'autres recours que l'étourderie et la mauvaise foi.

*Faut-il brûler Sade ?*¹

1. Paru dans *Les Temps modernes*, n° 74, décembre 1951.

Impérieux, colère, emporté, extrême en tout, d'un dérèglement d'imagination sur les mœurs qui de la vie n'a eu son pareil, athée jusqu'au fanatisme, en deux mots me voilà et encore un coup tuez-moi ou prenez-moi comme cela car je ne changerai pas.

Ils ont choisi de le tuer, d'abord à petit feu dans l'ennui des cachots, et puis par la calomnie et l'oubli ; cette mort-là, il l'avait lui-même souhaitée : *La fosse une fois recouverte, il sera semé au-dessus des glands afin que par la suite... les traces de ma tombe disparaissent de la surface de la terre, comme je me flatte que ma mémoire s'effacera de l'esprit des hommes...* De ses dernières volontés, celle-ci seule fut respectée, mais très soigneusement : le souvenir de Sade a été défiguré par des légendes imbéciles¹ ; son nom même s'est dilué dans les mots pesants : sadisme, sadique ; ses journaux intimes ont été perdus, ses manuscrits brûlés — les dix volumes des *Journées de Florabelle* à l'instigation de son propre fils —, ses livres interdits ; si, vers la fin du XIX^e, Swinburne et quelques curieux s'intéressent à son cas, il faut attendre Apollinaire pour qu'une place lui soit rendue dans les Lettres françaises ; encore est-il loin de l'avoir officiellement conquise : on peut feuilleter des ouvrages compacts et minutieux sur « les Idées au XVIII^e », voire sur « la Sensibilité au XVIII^e », sans y relever une fois son nom. On comprend que, par réaction contre ce silence scandaleux, les zéloteurs de Sade aient été amenés à saluer en lui un génial prophète : son œuvre annoncerait à la fois Nietzsche, Stirner, Freud, et le surréalisme ; mais ce culte, fondé comme tous les cultes sur un malentendu, en divinisant le « divin marquis » le trahit à son tour ; quand nous souhaiterions comprendre, on nous enjoint d'adorer. Les critiques qui ne font de Sade ni un scélérat ni une idole mais un homme, un écrivain, ils se comptent sur les doigts d'une main. Grâce à eux, Sade est revenu enfin sur terre, parmi nous. Mais où se situe-t-il au juste ? En quoi mérite-t-il de nous intéresser ? Ses admirateurs mêmes reconnaissent volontiers que son œuvre est dans sa plus grande partie illisible ; philosophiquement, elle n'échappe à la banalité que pour sombrer dans l'incohérence. Quant à ses vices, ils n'étonnent pas par leur originalité ; dans ce domaine, Sade n'a rien inventé et on rencontre à profusion dans les traités de psychiatrie des cas pour le moins aussi étranges que le sien. En vérité, ce n'est ni comme auteur ni comme pervers sexuel que Sade s'impose à notre attention : c'est par la relation qu'il a créée entre ces deux aspects de lui-même. Les anomalies de Sade prennent leur valeur du moment où, au lieu de les subir comme une nature donnée, il élabore un immense système afin de les revendiquer ; inversement, ses livres nous attachent dès que nous comprenons qu'à travers leurs rabâchages, leurs clichés, leurs maladresses il essaie de nous communiquer une expérience dont la particularité est cependant de se vouloir incommunicable. Sade a tenté de convertir son destin psycho-physiologique en un choix éthique ; et de cet acte par lequel il assumait sa séparation, il a prétendu faire un exemple et un appel : c'est par là que son aventure revêt une large signification humaine. Pouvons-nous sans renier notre individualité satisfaire nos aspirations à l'universalité ? ou est-ce seulement par le sacrifice de nos différences

que nous pouvons nous intégrer à la collectivité ? Ce problème nous touche tous. Chez Sade, les différences sont poussées jusqu'au scandale, et l'immensité de son travail littéraire nous montre avec quelle passion il souhaitait être accepté par la communauté humaine : le conflit qu'aucun individu ne peut éluder sans se mentir, on le rencontre donc chez lui sous sa forme la plus extrême. C'est le paradoxe et, en un sens, le triomphe de Sade, que pour s'être entêté dans ses singularités, il nous aide à définir le drame humain dans sa généralité.

Pour comprendre le développement de Sade, pour saisir dans cette histoire la part de sa liberté, pour mesurer ses réussites et ses échecs, il serait utile de connaître exactement les données de sa situation. Malheureusement, malgré le zèle de ses biographes, la personne et l'histoire de Sade demeurent sur bien des points obscures. Nous ne possédons de lui aucun portrait authentique ; et les descriptions que ses contemporains nous ont laissées de lui sont très pauvres. Les dépositions du procès de Marseille nous le montrent à trente-deux ans « d'une jolie figure, visage rempli », de taille moyenne, vêtu d'un frac gris et d'une culotte de soie couleur souci, portant une plume au chapeau, une épée au côté, une canne à la main. Le voici à cinquante-trois ans, d'après un certificat de résidence datant du 7 mai 1793 : « Taille de cinq pieds deux pouces, cheveux presque blancs, visage rond, front découvert, yeux bleus, nez ordinaire, menton rond. » Le signalement du 23 mars 1794 est un peu différent : « Taille cinq pieds deux pouces une ligne, nez moyen, bouche petite, menton rond, cheveux blonds gris, visage ovale, front découvert et haut, yeux bleu clair. » Il avait alors perdu sa « jolie figure » puisqu'il écrivait, quelques années plus tôt, de la Bastille : *J'ai acquis, faute d'exercice, une corpulence si énorme qu'à peine puis-je me remuer.* C'est cette corpulence qui frappa d'abord Charles Nodier quand il croisa Sade, en 1807, à Sainte-Pélagie : « Une obésité énorme qui gênait assez ses mouvements pour l'empêcher de déployer un reste de grâce et d'élégance dont on retrouvait des traces dans l'ensemble de ses manières. Ses yeux fatigués conservaient cependant je ne sais quoi de brillant et de fiévreux qui s'y ranimait de temps à autre, comme une étincelle expirante sur un charbon éteint. » Ces témoignages, les seuls que nous possédions, ne nous permettent guère d'évoquer un visage singulier ; on² a dit que la description de Nodier fait penser à Oscar Wilde vieillissant ; elle suggère aussi Montesquiou, Maurice Sachs ; elle nous invite à rêver qu'il y a du Charlus chez Sade ; mais c'est une indication bien fragile. Ce qui est plus regrettable encore, c'est que nous soyons si mal informés sur son enfance. Si l'on prend le récit de Valcour pour une ébauche d'autobiographie, Sade aurait connu de bonne heure le ressentiment et la violence : élevé auprès de Louis-Joseph de Bourbon qui avait juste son âge, il semble qu'il se défendit contre l'arrogance égoïste du petit prince par des colères et des coups si brutaux qu'il fallut l'éloigner de la cour. Que son séjour au sombre château de Saumane et dans l'abbaye décadente d'Ébreuil ait marqué son imagination, ce n'est pas douteux ; mais sur ses brèves années d'étude, sur son passage dans l'armée, sur sa vie d'*agréable* mondain et débauché nous ne savons rien de significatif. On peut essayer d'en inférer de son œuvre à sa vie : c'est ce qu'a fait Klossowski, qui voit

dans la haine vouée par Sade à sa mère la clé de sa vie et de son œuvre ; mais il induit cette hypothèse du rôle joué par la mère dans les écrits de Sade ; c'est-à-dire qu'il se borne à décrire sous un certain angle le monde imaginaire de Sade ; il ne nous en découvre pas les racines dans le monde réel. En fait, c'est *a priori*, d'après des schémas généraux, que nous soupçonnons l'importance des rapports de Sade avec son père, avec sa mère ; dans leur détail singulier ils nous échappent. Quand nous commençons à découvrir Sade, il est fait déjà et nous ne savons pas comment il est devenu ce qu'il est. Une telle ignorance nous interdit de rendre compte de ses tendances et de ses conduites spontanées ; la nature de son affectivité, les traits singuliers de sa sexualité nous apparaissent comme des données que nous pouvons seulement constater. De cette regrettable lacune, il résulte que l'intimité de Sade nous échappera toujours ; toute explication laissera derrière elle un résidu que seule l'histoire infantile de Sade aurait pu éclairer. Néanmoins, ces limites imposées à notre compréhension ne doivent pas nous décourager ; car Sade, avons-nous dit, ne s'est pas borné à subir passivement les conséquences de ses choix primitifs ; ce qui nous intéresse en lui, bien plus que ses anomalies, c'est la manière dont il les a assumées. De sa sexualité il a fait une éthique, cette éthique il l'a manifestée dans une œuvre littéraire ; c'est par ce mouvement réfléchi de sa vie d'adulte que Sade a conquis sa véritable originalité. La raison de ses goûts nous demeure obscure ; mais nous pouvons saisir comment de ces goûts il a fait des principes, et pourquoi il a porté ceux-ci *jusqu'au fanatisme*.

Superficiellement, Sade, à vingt-trois ans, ressemble à tous les fils de famille de son temps ; il est cultivé, il aime le théâtre, les arts, la lecture ; il est dissipé : il entretient une maîtresse, la Beauvoisin, et court les maisons de rendez-vous ; il se marie sans enthousiasme, conformément à la volonté paternelle, avec une jeune fille de petite noblesse, mais riche, Renée-Pélagie de Montreuil. C'est alors qu'éclate le drame qui se répercutera — et se répétera — à travers toute sa vie : marié en mai, Sade est arrêté en octobre pour des excès commis dans une maison où il s'est rendu dès le mois de juin ; les motifs de l'arrestation sont assez graves pour que Sade adresse au gouverneur de la prison des lettres égarées où il le supplie de les tenir cachés, sinon il sera, dit-il, perdu sans recours. Cet épisode nous fait pressentir que l'érotisme de Sade avait déjà un caractère inquiétant ; ce qui confirme cette hypothèse, c'est qu'un an plus tard l'inspecteur Marais avertit les maquerelles de ne plus prêter de filles au marquis. Mais son intérêt réside moins dans les renseignements qu'il nous fournit que dans la révélation qu'il a constituée pour Sade même : à l'orée de sa vie d'adulte il découvre brutalement qu'entre son existence sociale et ses plaisirs individuels une conciliation est impossible.

Lejeune Sade n'a rien d'un révolutionnaire, ni même d'un révolté ; il est tout prêt à accepter la société telle qu'elle est ; soumis à son père³ au point de recevoir de lui, à vingt-trois ans, une épouse qui lui déplaît, il n'envisage pas d'autre destin que celui auquel il est héréditairement voué : il sera époux, père, marquis, capitaine, châtelain, lieutenant général ; il ne souhaite aucunement renoncer aux

privilèges que lui assurent son rang et la fortune de sa femme. Cependant il ne saurait non plus s'en satisfaire ; on lui offre des occupations, des charges, des honneurs : aucune entreprise, rien qui intéresse, qui amuse, qui agite ; il ne veut pas être seulement ce personnage public dont les conventions et la routine commandent tous les gestes, mais aussi un individu vivant ; il n'est qu'un lieu où celui-ci puisse s'affirmer, et ce n'est pas le lit où Sade est accueilli trop fatalement par une épouse prude, mais la maison close où il achète le droit de déchaîner ses rêves. Il en est un qui est commun à la plupart des jeunes aristocrates de ce temps ; rejetons d'une classe descendante qui a naguère détenu un pouvoir concret mais qui ne possède plus aucune prise réelle sur le monde, ils tentent de ressusciter symboliquement au secret des alcôves la condition dont ils gardent la nostalgie : celle du despote féodal, solitaire et souverain ; les orgies du duc de Charolais, entre autres, étaient célèbres et sanglantes ; c'est cette illusion de souveraineté dont Sade, lui aussi, a soif. *Que désire-t-on quand on jouit ? Que tout ce qui vous entoure ne s'occupe que de vous, ne pense qu'à vous, ne soigne que vous... il n'est point d'homme qui ne veuille être despote quand il b...* L'ivresse de la tyrannie conduit immédiatement à la cruauté, car le libertin, en molestant l'objet qui le sert, *éprouve tous les charmes que goûte un individu nerveux à faire usage de ses forces ; il domine, il est tyran.*

À vrai dire, c'est un bien petit exploit que de fouetter, moyennant une rétribution convenue, quelques filles ; que Sade y attache tant de prix, c'est un fait qui le met tout entier en question. Il est frappant que hors les murs de sa « petite maison » il ne songe aucunement à *faire usage de ses forces* ; on n'entrevoit nulle ambition en lui, nul esprit d'entreprise, nulle volonté de puissance et je croirais même volontiers qu'il était lâche. Sans doute est-ce systématiquement qu'il impute à ses héros tous les traits que la société considère comme des tares ; mais il a peint Blangis avec tant de complaisance qu'on est en droit de supposer qu'il s'est projeté en lui ; et ces mots ont l'accent direct d'un aveu : *Un enfant résolu eût effrayé ce colosse... il devenait timide et lâche, et l'idée du combat le moins dangereux mais à égalité de force l'eût fait fuir à l'extrémité de la terre.* Que Sade, tantôt par étourderie, tantôt par générosité, ait été capable d'extravagantes audaces ne contredit pas l'hypothèse d'une timidité peureuse à l'égard de ses semblables et, plus généralement, devant la réalité du monde. La fermeté d'âme, s'il en parle tant, ce n'est pas qu'il la possède mais qu'il la convoite : dans l'adversité, il geint, il s'agite, il s'égare. La crainte de manquer d'argent qui l'a hanté sans trêve traduit une inquiétude plus diffuse : il se méfie de tout, de tous, parce qu'il se sent désadapté. Il l'est : il se conduit avec désordre, accumule des dettes, s'emporte hors de propos, fuit ou se rend à contretemps ; il tombe dans tous les pièges. Ce monde à la fois ennuyeux et menaçant qui ne lui propose rien de valable et auquel il ne sait trop que demander, il s'en désintéresse ; il ira chercher ailleurs sa vérité. Quand il écrit que la passion de la jouissance *subordonne et réunit en même temps* toutes les autres, il nous donne une exacte description de sa propre expérience ; il a subordonné son existence à son érotisme parce que l'érotisme lui est apparu comme le seul accomplissement possible de

son existence ; s'il s'y voue avec tant de fougue, d'imprudence et d'entêtement, c'est qu'il attache plus d'importance aux histoires qu'à travers l'acte voluptueux il se raconte qu'aux événements contingents : il a choisi l'imaginaire.

Sans doute Sade s'est-il cru d'abord en sécurité dans ses paradis chimériques qu'une cloison étanche semblait séparer de l'univers du sérieux. Et peut-être, si aucun scandale n'eût éclaté, il n'eût été qu'un ordinaire débauché connu dans des endroits spécialisés pour ses goûts un peu spéciaux ; il y avait à cette époque bien des libertins qui se livraient à de pires orgies, impunément ; mais je suppose que dans le cas de Sade le scandale était fatal ; il est certains « perversités sexuels » auxquels s'applique exactement le mythe de M. Hyde et du docteur Jekyll ; ils espèrent d'abord pouvoir satisfaire leurs « vices » sans compromettre leur personnage officiel ; mais s'ils sont assez imaginatifs pour se penser, peu à peu, par un vertige où se mêlent honte et orgueil, ils se démasquent : ainsi Charlus, malgré ses ruses, et par ses ruses mêmes. Dans quelle mesure y a-t-il eu dans l'imprudence de Sade de la provocation ? Il est impossible d'en décider. Sans doute a-t-il voulu affirmer la radicale séparation de sa vie familiale et de ses plaisirs privés ; et sans doute aussi ne pouvait-il se satisfaire de ce triomphe clandestin qu'en le poussant jusqu'au point limite où il débordait la clandestinité. Sa surprise ressemble à celle de l'enfant qui frappe sur un vase jusqu'à ce que celui-ci se brise. Jouant avec le danger, il se croyait encore souverain ; mais la société le guettait ; elle refuse tout partage, elle réclame chaque individu sans réserve ; elle a eu vite fait de s'emparer du secret de Sade et de l'intégrer sous la figure du crime.

C'est par des prières, par l'humilité, par la honte que Sade réagit d'abord ; il supplie qu'on lui permette de revoir sa femme qu'il s'accuse d'avoir gravement offensée ; il réclame un confesseur et lui ouvre son cœur ; ce n'est pas là pure hypocrisie ; du jour au lendemain une affreuse métamorphose s'est opérée : des conduites naturelles, innocentes, qui n'étaient jusque-là que des sources de plaisir, les voilà devenues des actes punissables, et le jeune *agréable* s'est changé en brebis galeuse. Il est probable qu'il avait connu dès l'enfance — peut-être à travers ses relations avec sa mère — l'odieux déchirement du remords ; mais le scandale de 1763 le ravive d'une manière dramatique : Sade pressent que désormais pendant toute sa vie il sera un coupable. Car il accorde trop de valeur à ses récréations pour envisager un instant d'y renoncer ; plutôt, il se débarrassera de la honte par le défi. Il est remarquable que le premier de ses actes délibérément scandaleux se situe tout de suite après sa détention : la Beauvoisin l'accompagne au château de La Coste et, sous le nom de M^{me} de Sade, elle danse et joue la comédie devant toute la noblesse provençale, cependant que l'abbé de Sade se voit contraint à une muette complicité. La société a dénié à Sade toute liberté clandestine, elle a prétendu socialiser son érotisme : inversement la vie sociale du marquis se déroulera dorénavant sur un plan érotique. Puisqu'on ne peut séparer avec tranquillité le mal du bien pour se donner tour à tour à l'un et à l'autre, c'est en face du bien et même en fonction de lui qu'il faut revendiquer le mal. Que son attitude ultérieure ait ses racines dans le ressentiment, Sade nous l'a confié à

plusieurs reprises : *Il y a des âmes qui paraissent dures à force d'être susceptibles d'émotions et celles-là vont quelquefois bien loin : ce qu'on prend en elles pour de l'insouciance et de la cruauté n'est qu'une manière à elles seules connue de sentir plus vivement que les autres*⁴. Et Dolmancé⁵ impute ses vices à la méchanceté des hommes : *Ce fut leur ingratitude qui sécha mon cœur, leur perfidie qui détruisit en moi ces vertus funestes pour lesquelles j'étais peut-être né comme vous*. La morale démoniaque qu'il érigea plus tard en théorie, elle est d'abord pour Sade une expérience vécue.

C'est à travers Renée-Pélagie que Sade a connu toute la fadeur de la vertu et son ennui : il les confond dans un dégoût que seul peut susciter un être de chair et d'os ; mais ce qu'il apprend aussi de Renée avec délices, c'est que sous sa figure concrète, charnelle, individuelle, le bien peut être vaincu en combat singulier ; sa femme n'est pas pour lui une ennemie, mais, comme tous les personnages d'épouses qu'elle lui a inspirés, une victime de choix : celle qui se veut complice. Les rapports de Blamont avec sa femme reflètent sans doute assez exactement ceux de Sade avec la marquise ; Blamont se complait à caresser sa femme dans l'instant où il trame contre elle les plus noires machinations ; infliger une jouissance — Sade l'a compris cent cinquante ans avant les psychanalystes, et nombreuses sont dans son œuvre les victimes qu'on soumet au plaisir avant de les torturer —, cela peut être une violence tyrannique ; et le bourreau déguisé en amant s'enchantait de voir l'amoureuse crédule, pâmée de volupté et de reconnaissance, confondre la méchanceté avec la tendresse. Unir des joies si subtiles à l'accomplissement d'un devoir social, c'est assurément ce qui a encouragé Sade à faire trois enfants à sa femme. Mais il a obtenu bien davantage encore : la vertu s'est faite l'alliée du vice et son esclave. Pendant des années M^{me} de Sade a couvert les fautes de son mari, elle l'a fait courageusement évader de Miolans, elle a favorisé l'intrigue de sa sœur avec le marquis et ensuite les orgies du château de La Coste ; elle a été jusqu'à se faire elle-même criminelle quand, pour désarmer les accusations de Nanon, elle a caché des couverts d'argent dans ses bagages. Sade ne lui a jamais manifesté aucune reconnaissance, et l'idée de gratitude est une de celles qu'il sape avec le plus d'acharnement ; mais il éprouvait très évidemment pour elle cette amitié ambiguë que porte tout despote à ce qui est inconditionnellement sien. Grâce à elle, il a non seulement pu concilier son rôle d'époux, de père, de gentilhomme avec ses plaisirs ; mais il a établi la supériorité éclatante du vice sur la bonté, le dévouement, la fidélité, la décence, et il a merveilleusement bafoué la société en soumettant l'institution du mariage et toutes les vertus conjugales aux caprices de son imagination et de ses sens.

Si Renée-Pélagie est la plus triomphante réussite de Sade, M^{me} de Montreuil résume son échec ; elle incarne la justice abstraite et universelle contre laquelle l'individu se brise ; c'est contre elle qu'il réclame le plus âprement l'alliance de sa femme : s'il gagne son procès aux yeux de la vertu, la loi perd beaucoup de son pouvoir ; car ses armes les plus redoutables, ce ne sont pas la prison, l'échafaud, mais ce venin dont elle infecte les cœurs vulnérables. Sous l'influence de sa mère, Renée se trouble ; la jeune chanoinesse prend peur ; la société hostile s'insinue

dans le foyer de Sade, elle ruine ses plaisirs, et il subit lui-même son emprise ; blâmé, honni, il doute de soi ; et c'est là le forfait suprême qu'a commis contre lui M^{me} de Montreuil : un coupable, c'est d'abord un accusé ; c'est elle qui a fait de Sade un criminel. Voilà pourquoi à travers ses livres il ne se lassera jamais de la ridiculiser, de la souiller, de la torturer ; en elle ce sont ses fautes qu'il assassine. Il est possible que l'hypothèse de Klossowski soit fondée et que Sade ait détesté sa propre mère : la nature singulière de sa sexualité le suggère ; mais cette inimitié ne serait certainement pas demeurée aussi vivace si la mère de Renée ne lui avait pas rendu haïssable la maternité ; et à vrai dire, elle a joué dans l'existence de son gendre un rôle assez important et assez affreux pour qu'on puisse aussi supposer qu'il ne s'est attaqué qu'à elle. C'est bien elle en tout cas qu'il fait sauvagement bafouer par sa propre fille dans les dernières pages de *La Philosophie dans le boudoir*.

Si Sade a finalement été vaincu par sa belle-mère et par la loi, il s'est fait complice de cette défaite. Quelles qu'aient été la part du hasard et celle de son imprudence dans le scandale de 1763, il est certain que par la suite il a cherché dans le danger l'exaltation de ses plaisirs ; en ce sens on peut dire qu'il a voulu les persécutions, subies cependant dans l'indignation. C'était jouer avec le feu que de choisir le jour de Pâques pour attirer dans sa maison d'Arcueil la mendiante Rose Keller ; fustigée, terrorisée, mal enfermée, elle s'est enfuie nue en déchaînant un scandale que Sade dut payer de deux brèves détentions.

Pendant les trois années d'exil — coupées de quelques périodes de service — qu'il passe alors sur sa terre de Provence, il paraît assagi ; il remplit avec conscience son rôle de châtelain et d'époux : il fait deux enfants à sa femme, il reçoit l'hommage de la communauté de Saumane, il aménage son parc, il lit, il fait jouer des comédies sur son théâtre, dont une de sa composition ; mais il est mal récompensé de cette édifiante vie : en 1771, il est emprisonné pour dettes. Relâché, son zèle vertueux s'est refroidi ; il séduit sa jeune belle-sœur pour qui il paraît avoir eu pendant un court moment un goût assez sincère : chanoinesse, vierge, sœur de sa femme, ces titres rendaient en tout cas l'aventure piquante. Cependant, il va chercher à Marseille d'autres distractions encore, et en 1772 « l'affaire des bonbons cantharidés » prend des proportions inattendues et terrifiantes ; tandis qu'il fuit en Italie avec sa belle-sœur, il est condamné à mort par contumace ainsi que son valet Latour et tous deux sont brûlés en effigie sur la place d'Aix. La chanoinesse se réfugie dans un couvent de France où elle finira ses jours, lui se terre en Savoie : pris et enfermé au château de Miolans, sa femme le fait évader mais désormais il est un homme traqué. Tantôt courant les routes d'Italie, tantôt calfeutré dans son château, il sait qu'une existence normale ne lui sera plus jamais permise. De temps à autre, il prend son rôle seigneurial au sérieux ; une troupe de comédiens s'étant installée sur ses terres pour y représenter *Le Mari cocu, battu et content*, Sade — irrité peut-être par ce titre — ordonne que les affiches soient lacérées par le valet de ville comme « scandaleuses et attentatoires aux libertés de l'Église » ; il chasse de son domaine un nommé Saint-Denis — contre lequel il nourrissait des griefs — en déclarant : « Je suis en droit

d'expulser de ma terre tous gens indomiciliables et sans aveu. » Ces coups d'autorité ne suffisent pas à l'amuser ; il essaie de réaliser le rêve qui hantera ses livres : dans la solitude du château de La Coste, il se constitue un sérail docile à ses caprices ; avec la complicité de la marquise, il y rassemble plusieurs beaux valets, un secrétaire illettré mais d'agréable tournure, une cuisinière et une chambrière appétissantes, plus deux fillettes fournies par des maquerelles. Mais le château de La Coste n'est pas l'inaccessible forteresse des *Cent Vingt Journées* ; la société le cerne. Les fillettes s'enfuient, la chambrière s'en va accoucher d'un enfant dont elle attribue au marquis la paternité, le père de la cuisinière vient tirer sur Sade un coup de revolver, le joli secrétaire est réclamé par ses parents. Seule Renée-Pélagie se conforme exactement au personnage que lui assigne son mari ; tous les autres revendiquent leur existence à eux et Sade comprend une fois de plus qu'il ne peut faire de ce monde trop réel son théâtre.

Ce monde ne se contente pas de faire échec à ses songes : il le répudie. Sade s'enfuit en Italie ; mais M^{me} de Montreuil qui ne lui pardonne pas d'avoir séduit sa fille cadette le guette ; rentré en France, il s'aventure à Paris, et elle profite de l'occasion pour le faire écrouer au château de Vincennes le 13 février 1777. Ramené à Aix, jugé, il se réfugie à La Coste où il ébauche sous l'œil résigné de sa femme une idylle avec M^{lle} Rousset, sa gouvernante. Mais le 7 novembre 1778, il se retrouve à Vincennes, *enfermé comme une bête sauvage sous dix-neuf portes de fer*.

Alors une autre histoire commence ; pendant onze années de captivité — à Vincennes d'abord, puis à la Bastille — agonise un homme, naît un écrivain. L'homme est vite brisé ; réduit à l'impuissance, ignorant combien de temps va durer sa détention, son esprit s'égare dans des délires d'interprétation : par des calculs minutieux, qui ne reposent sur aucune donnée, il cherche à deviner quel sera le terme de sa captivité. Intellectuellement il se ressaisit assez vite comme le prouve sa correspondance avec M^{me} de Sade, avec M^{lle} Rousset. Mais sa chair abdique ; il cherche dans les plaisirs de la table une compensation à son jeûne sexuel : son valet Carteron raconte qu'en prison « il fumait la pipe comme un corsaire » et « mangeait comme quatre ». *Extrême en tout* selon son aveu, il devient boulimique ; il se fait envoyer par sa femme d'énormes paniers de nourriture et la graisse l'envahit. Au milieu de ses plaintes, de ses accusations, de ses plaidoyers, de ses supplications, il s'amuse encore un peu à torturer la marquise : il se prétend jaloux, il lui impute de noirs complots et quand elle lui rend visite il lui reproche ses toilettes, il exige d'elle la tenue la plus austère. Mais ces divertissements sont rares et bien pâles. À partir de 1782, c'est à la littérature seule qu'il va demander ce que la vie ne lui accorde plus : l'agitation, le défi, la sincérité et toutes les joies de l'imagination. Et là encore, il est *extrême* : il écrit comme il mange, avec frénésie. Au *Dialogue entre un prêtre et un moribond* succèdent *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, *Les Infortunes de la vertu*, *Aline et Valcour*. D'après le catalogue de 1788, il aurait écrit alors trente-cinq actes de théâtre, une demi-douzaine de contes, la quasi-totalité du *Portefeuille d'un homme de lettres* ; encore la liste est-elle sans doute incomplète.

Quand Sade se retrouve en liberté, le vendredi saint de l'année 1790, il peut

espérer, il espère, qu'une ère nouvelle s'ouvre pour lui. Sa femme demande la séparation, ses fils dont l'un se prépare à émigrer, dont l'autre est chevalier de Malte, lui sont étrangers, comme aussi cette « bonne grosse fermière » qu'il a pour fille. Libéré de sa famille, il va essayer de s'intégrer, lui que l'ancienne société traitait en paria, à celle qui vient de lui rendre sa dignité de citoyen. On joue publiquement ses pièces, *Oxtiern* obtient même un vif succès. Inscrit à la Section des Piques, il en est nommé président, il rédige avec ardeur adresses et pétitions. Mais son idylle avec la Révolution est de courte durée. Sade a cinquante ans, un passé qui le rend suspect, un tempérament d'aristocrate que sa haine de l'aristocratie n'a pas abattu : le voilà de nouveau divisé. Il est républicain, et théoriquement il réclame même un socialisme intégral et l'abolition de la propriété : mais il tient à conserver son château et ses terres ; ce monde auquel il essaie de s'adapter est encore un monde trop réel dont les brutales résistances le blessent ; et c'est un monde régi par ces lois universelles qu'il juge abstraites, fausses, injustes ; quand en leur nom la société s'autorise au meurtre, Sade se retire avec horreur. Il faut bien mal le comprendre pour s'étonner qu'au lieu de solliciter un poste de commissaire du peuple en province, qui lui eût permis de torturer et de tuer, il se soit discrédité par son humanité ; suppose-t-on qu'il « aimait le sang » comme on aime la montagne ou la mer ? « Faire couler le sang » était un acte dont la signification pouvait en certaines circonstances être pour lui exaltante ; mais ce qu'il demandait essentiellement à la cruauté c'est qu'elle lui révélât comme conscience et liberté en même temps que comme chair des individus singuliers et sa propre existence ; juger, condamner, voir mourir à distance des personnes anonymes, il s'y refuse. Il n'a rien tant haï dans la vieille société que sa prétention, dont il a été la victime, à juger et à punir : il ne saurait excuser la Terreur. Quand le meurtre se fait constitutionnel, il n'est plus que l'odieuse expression de principes abstraits : il devient inhumain. Et c'est pourquoi, nommé juré d'accusation, Sade rend presque toujours des non-lieux en faveur des prévenus ; il s'est refusé à nuire au nom de la loi à M^{me} de Montreuil et à sa famille alors qu'il tenait leur sort dans ses mains ; il a même été amené à démissionner de sa fonction de président de la Section des Piques ; il écrit à Gaufridy : *Je me suis cru contraint à laisser le fauteuil à mon vice-président ; ils voulaient me faire mettre aux voies⁶ une horreur, une inhumanité : Je n'ai jamais voulu.* En décembre 93, il fut incarcéré sous l'inculpation de « modérantisme » ; relâché trois cent soixante-quinze jours plus tard, il écrit avec écoëurement : *Ma détention nationale, la guillotine sous les yeux, m'a fait cent fois plus de mal que ce que m'en avaient fait toutes les bastilles imaginables.* C'est que par ces grossières hécatombes la politique démontre avec trop d'évidence qu'elle considère les hommes comme une simple collection d'objets : alors que Sade exige autour de lui un univers peuplé d'existants singuliers ; le « mal » dont il avait fait son refuge s'évanouit quand le crime est revendiqué par la vertu ; la Terreur, qui s'exerce avec bonne conscience, constitue la plus radicale négation du monde démoniaque de Sade.

« L'excès de la Terreur a blasé le crime », écrit Saint-Just. Ce n'est pas seulement

parce que Sade est âgé, usé, que sa sexualité est endormie ; la guillotine a assassiné la noire poésie de l'érotisme ; pour se plaire à humilier la chair, à l'exalter, il fallait la valoriser ; elle n'a plus ni sens ni prix si on peut en toute tranquillité traiter les hommes en choses ; Sade saura encore ressusciter dans ses livres son expérience passée et raviver son vieil univers ; mais dans son sang, dans ses nerfs il n'y croit plus. Il n'y a rien de physique dans la liaison qui l'attache à celle qu'il appelle *Sensible*. Ses seuls plaisirs érotiques, il les tire de la contemplation de peintures obscènes inspirées de Justine dont il a fait orner un cabinet secret : il se souvient ; mais il n'est plus capable d'aucun élan et la seule entreprise de vivre l'accable ; délivré des cadres sociaux et familiaux dans lesquels il étouffait mais dont la solide armature lui était nécessaire, il se traîne de misère en maladie ; les biens de La Coste vendus à perte, il en a vite dissipé le prix ; réfugié chez un fermier, puis dans un grenier avec le fils de Sensible, gagnant quarante sous par jour comme employé au spectacle de Versailles, le décret du 28 juin 1799 qui interdit de le rayer de la liste des émigrés où il avait été inscrit en tant que noble lui arrache ces mots désespérés : *La mort et la misère, voilà donc la récompense que je reçois pour mon perpétuel attachement à la république*. Il reçoit néanmoins un certificat de résidence et de civisme, et en décembre 99, il joue dans *Oxtiern* le rôle de Fabrice ; mais au début de 1800, il est à l'hôpital de Versailles « mourant de faim et de froid » et menacé d'emprisonnement pour dettes. Il est si malheureux dans le monde hostile des hommes soi-disant libres qu'on peut se demander s'il n'a pas choisi de se faire reconduire dans la solitude et la sécurité de la prison : à tout le moins peut-on dire que pour avoir eu l'imprudence de faire circuler *Justine*, et la folie de publier *Zoloé* où il s'en prend à Joséphine, à M^{me} Tallien, à Tallien, à Barras, à Bonaparte, il fallait que l'idée d'une nouvelle réclusion ne lui répugnât pas beaucoup. Secret ou avoué, son désir est exaucé : le voilà écroué à Sainte-Pélagie le 5 avril 1801 et c'est là, puis à Charenton — où le suivra M^{me} Quesnet qui obtient une chambre proche de la sienne en se faisant passer pour sa fille — qu'il finira ses jours.

Bien entendu, aussitôt enfermé, et pendant des années, Sade proteste et s'agite ; mais du moins peut-il se donner de nouveau avec insouciance à la passion qui a remplacé chez lui celle de la jouissance : écrire. Il n'a jamais cessé. Quand il a quitté la Bastille, la plupart de ses papiers ont été perdus, et il a cru détruit le manuscrit des *Journées de Sodome* — un rouleau de douze mètres qu'il avait soigneusement caché et qui fut sauvé, mais sans qu'il le sût. Après *La Philosophie dans le boudoir*, écrit en 1795, il a composé une nouvelle somme : une version entièrement développée et modifiée de *Justine* suivie de *Juliette*, qui parut, désavouée par lui, en 1797 ; et publiquement il a fait éditer *Les Crimes de l'Amour*. À Sainte-Pélagie, il s'absorbe dans un immense ouvrage en dix volumes : *Les Journées de Florabelle ou la Nature dévoilée* ; et il faut lui attribuer aussi, bien que le livre n'ait pas paru sous son nom, les deux volumes de *La Marquise de Ganges*.

C'est sans doute parce que désormais le sens de son existence réside définitivement dans son travail d'écrivain que Sade dans sa vie quotidienne ne

souhaite plus que la paix. Il se promène avec Sensible dans les jardins de l'asile, il écrit et fait jouer pour les malades des comédies : il accepte de composer un impromptu à l'occasion d'une visite de l'archevêque de Paris ; le jour de Pâques, il sert le pain bénit et fait la quête à l'église de la paroisse. Son testament prouve qu'il n'avait rien renié de ses convictions ; mais il était las de lutter. « Il était poli jusqu'à l'obséquiosité, dit Nodier, affable jusqu'à l'onction et... il parlait respectueusement de tout ce que l'on respecte. » D'après Ange Pitou, l'idée de la vieillesse et celle de la mort lui faisaient horreur. « Cet homme blêmait à l'idée de la mort et tombait en syncope en voyant ses cheveux blancs. » Il s'éteignit pourtant avec tranquillité, emporté le 2 décembre 1814 par « un engouement pulmonaire à forme d'asthme ».

De cette douloureuse expérience que fut sa vie, le trait le plus saillant c'est qu'entre les autres hommes et lui, elle ne lui a révélé aucune solidarité. Nulle entreprise commune ne liait entre eux les derniers rejets d'une noblesse décadente ; Sade a peuplé la solitude à laquelle sa naissance le condamnait par des jeux érotiques si extrêmes que ses pairs se sont retournés contre lui ; quand un monde neuf s'est proposé, il traînait derrière lui un passé trop lourd : divisé contre soi-même, suspect à autrui, cet aristocrate hanté par des rêves de despotisme ne pouvait sincèrement s'allier à la bourgeoisie montante ; et si contre elle il s'indigne de l'oppression où le peuple est maintenu, celui-ci lui est cependant étranger ; il n'appartient à aucune des classes dont il dénonce l'antagonisme ; il n'a d'autre semblable que soi. Peut-être si sa formation affective eût été différente, il aurait pu contrarier ce destin ; mais toute sa vie il apparaît comme un égocentriste forcené ; son indifférence aux événements extérieurs, ses obsédants soucis d'argent, les soins maniaques dont il entoure ses débauches, le délire d'interprétation ébauché à Vincennes et l'aspect schizophrénique de ses rêves révèlent un tempérament radicalement introverti. Cette coïncidence passionnée avec soi-même, si elle lui a assigné ses limites, a aussi donné à sa vie ce caractère exemplaire qui fait que nous l'interrogeons aujourd'hui.

Sade a fait de son érotisme le sens et l'expression de toute son existence : ce n'est donc pas curiosité oiseuse que de chercher à en préciser la nature. Dire avec Maurice Heine qu'il a tout essayé, tout aimé, c'est escamoter le problème ; et le terme d'*algolagnie* ne nous avance guère dans l'intelligence de Sade ; celui-ci avait évidemment une idiosyncrasie sexuelle bien définie ; mais il n'est pas si facile de la saisir ; ses complices et ses victimes se sont tus ; c'est à peine si deux scandales éclatants ont brièvement soulevé le rideau derrière lequel se cache habituellement la débauche ; ses journaux, ses mémoires ont été perdus, ses lettres sont prudentes ; et dans ses livres il s'invente plus qu'il ne se dévoile. *J'ai conçu tout ce qu'on peut concevoir en ce genre-là mais je n'ai sûrement pas fait tout ce que j'ai conçu et ne le ferai sûrement jamais*, écrit-il ; ce n'est pas sans raison qu'on a comparé son œuvre à la *Psychopathologia Sexualis* de Krafft-Ebbing et nul ne songerait à imputer à celui-ci toutes les perversions qu'il catalogue ; ainsi Sade a établi

systématiquement, selon les recettes d'une espèce d'art combinatoire, un répertoire des possibilités sexuelles de l'homme : il est certain qu'il ne les a pas toutes vécues ni même rêvées dans sa propre chair. Non seulement il en raconte trop, mais la plupart du temps il raconte mal. Ses récits ressemblent aux gravures qui illustrent *Justine* et *Juliette* dans l'édition de 1797 : l'anatomie et les postures des personnages sont dessinées avec un réalisme minutieux, mais la sérénité maladroite et monotone de leurs visages rend parfaitement irréelles leurs horribles bacchanales ; à travers les froides orgies que Sade concerte, il est malaisé de déceler un aveu vivant. Pourtant, il y a dans ses romans des situations qu'il traite avec une particulière complaisance, il témoigne à certains de ses héros une sympathie spéciale ; à Noirceuil, Blangis, Gernande, à Dolmancé surtout, il a prêté beaucoup de ses goûts et de ses idées. Parfois aussi dans une lettre, dans une incidente, au détour d'un dialogue, jaillit une phrase imprévue et vivante qui n'est l'écho d'aucune voix étrangère. Ce sont ces scènes, ces héros, ces textes privilégiés qu'il faut interroger.

Populairement, sadisme signifie cruauté ; fustigations, saignées, tortures, meurtres : le premier trait qui frappe dans l'œuvre de Sade c'est en effet celui que la tradition a associé à son nom. L'épisode de Rose Keller nous le montre fouettant sa victime avec un martinet et une corde à nœuds, et sans doute⁷ la lardant de coups de canif et coulant de la cire sur ses écorchures ; à Marseille, il tire de ses poches un martinet de parchemin orné d'épingles recourbées et se fait apporter des verges de bruyère ; dans toute sa conduite à l'égard de sa femme, il manifeste une évidente cruauté mentale. Il s'est d'ailleurs exprimé avec abondance sur le plaisir que l'on peut éprouver à faire souffrir ; mais quand il se contente de rééditer la classique doctrine des esprits animaux, il nous éclaire peu : *Il s'agit seulement d'ébranler la masse de nos nerfs par le choc le plus violent possible ; or, il n'est pas douteux que la douleur affectant bien plus vivement que le plaisir, les chocs résultatifs sur nous de cette sensation produite sur les autres seront essentiellement d'une vibration plus vigoureuse.* Que la violence d'une vibration devienne conscience voluptueuse, Sade ne dissipe pas ce mystère. Heureusement, il ébauche ailleurs des explications plus sincères. Le fait est que l'intuition originelle à partir de laquelle s'est élaborée toute la sexualité, et partant toute l'éthique de Sade, c'est l'identité fondamentale du coït et de la cruauté. *La crise de volupté serait-elle une espèce de rage si l'intention de cette mère du genre humain⁸ n'était pas que le traitement du coït fût le même que celui de la colère ? Quel est l'homme bien constitué... qui ne désire pas... de molester sa jouissance, alors ?* Dans la description que Sade nous donne du duc de Blangis en train de jouir, il faut certainement voir une transposition sur le mode épique des mœurs de l'auteur : *Des cris épouvantables, des blasphèmes atroces s'échappaient de sa poitrine gonflée, des flammes semblaient alors sortir de ses yeux, il écumait, il hennissait...* et il allait même jusqu'à étrangler. Sade lui-même, d'après la déposition de Rose Keller, « s'est mis à pousser des cris très hauts et très effrayants » avant de couper les cordes qui immobilisaient sa victime. La lettre « Vanille et manille » confirme qu'il a éprouvé l'orgasme comme une crise analogue à la crise épileptique, agressive et meurtrière

comme la rage.

Comment s'explique cette singulière violence ? On s'est demandé si en fait Sade n'était pas sexuellement débile ; beaucoup de ses héros — Gernande entre autres, qui lui est cher — ont de petits moyens, une grande difficulté à ériger et à éjaculer ; assurément Sade a connu ces affres ; mais c'est l'excès de la débauche qui semble avoir entraîné chez lui cette demi-impuissance, ce qui est aussi le cas d'un grand nombre de ses libertins ; parmi ceux-ci d'ailleurs, quantité sont fort bien doués et Sade fait souvent allusion à la vigueur de son propre tempérament. C'est au contraire l'alliance d'appétits sexuels ardents avec un « isolisme » affectif radical qui m'apparaît comme la clé de son érotisme.

De l'adolescence jusqu'à ses prisons, Sade a certainement connu d'une manière pressante, voire obsédante, les sollicitations du désir ; en revanche, il est une expérience qu'il semble absolument ignorer : c'est celle du trouble. Jamais la volupté n'apparaît dans ses récits comme oubli de soi, pâmoison, abandon : qu'on compare par exemple les effusions de Rousseau avec les blasphèmes frénétiques d'un Noircueil, d'un Dolmancé ; ou dans *La Religieuse* de Diderot les émois de la Supérieure avec les plaisirs brutaux des tribades de Sade. Chez le héros sadique, l'agressivité mâle n'est pas atténuée par l'ordinaire métamorphose du corps en chair ; pas un instant, il ne se perd dans son animalité : il demeure si lucide, si cérébral qu'au lieu de le gêner dans ses élans, les discours philosophiques sont pour lui un aphrodisiaque. Dans ce corps froid, tendu, rebelle à tout envoûtement, on conçoit que le désir et le plaisir se déchaînent en crise furieuse : ils le foudroient comme une sorte d'accident organique au lieu de constituer une attitude vécue dans l'unité psychophysiologique du sujet. Grâce à cette démesure, l'acte sexuel crée cette illusion de jouissance souveraine qui en fait aux yeux de Sade le prix incomparable ; mais il lui manque une dimension essentielle dont tout le sadisme va s'efforcer de compenser l'absence. Par le trouble, l'existence est saisie en soi et dans l'autre comme subjectivité et passivité à la fois ; à travers cette unité ambiguë les deux partenaires se confondent ; chacun est délivré de sa présence à soi et atteint une communication immédiate avec l'autre. La malédiction qui pèse sur Sade — et que son enfance seule pourrait nous expliquer — c'est cet *autisme* qui lui interdit de jamais s'oublier et de jamais réaliser la présence d'autrui. S'il eût été d'un tempérament froid, aucun problème ne se serait posé ; mais il a des instincts qui le précipitent vers ces objets étrangers auxquels il est incapable de s'unir : il lui faut inventer des manières singulières de les saisir. Plus tard, quand ses désirs seront fatigués, il continuera à vivre dans cet univers érotique dont par sensualité, ennui, défi, ressentiment, il a fait le seul univers valable à ses yeux : et ses manœuvres auront alors pour but de provoquer l'érection et l'orgasme. Mais même au temps où ceux-ci lui étaient faciles, Sade avait besoin de détours pour donner à sa sexualité la signification qui s'ébauchait en elle sans parvenir à s'accomplir : une évasion de sa conscience dans sa chair, une appréhension de l'autre comme conscience à travers la chair.

Normalement, c'est par le vertige de l'autre fait chair que chacun s'envoûte dans sa propre chair. Si le sujet reste enfermé dans la solitude de sa conscience,

alors il échappe à ce trouble et il ne peut rejoindre l'autre que par des représentations ; un amant cérébral et froid épie avidement la jouissance de sa maîtresse, et il a besoin de s'en affirmer l'auteur parce qu'il n'a pas d'autre moyen d'atteindre sa propre condition charnelle : on peut qualifier de sadique cette conduite qui compense la séparation par une tyrannie réfléchie. Sade sait, on l'a vu, qu'infliger le plaisir peut être un acte agressif et son despotisme a pris parfois cette figure ; mais elle ne le satisfait pas. D'abord, il répugne à cette espèce d'égalité que crée une commune volupté : *Si les objets qui nous servent jouissent, les voilà dès lors bien plus souvent occupés d'eux que de nous et notre jouissance conséquemment dérangée. L'idée de voir un autre jouir comme lui le ramène à une sorte d'égalité qui nuit aux attraites indicibles que fait éprouver le despotisme alors.* Et d'une manière plus tranchante, il déclare : *Toute jouissance partagée s'affaiblit.* Et puis les sensations agréables sont trop bénignes ; c'est déchirée, sanglante, que la chair se révèle comme chair de la manière la plus dramatique. *Il n'est aucune sorte de sensation qui soit plus active, plus incisive que celle de la douleur : ses impressions sont sûres.* Mais pour qu'à travers les souffrances infligées je devienne moi aussi chair et sang, il faut que dans la passivité de l'autre je reconnaisse ma propre condition, donc qu'une liberté l'habite et une conscience. Le libertin *serait bien à plaindre s'il agissait sur un objet inerte qui ne sentît rien.* C'est pourquoi les contorsions et les plaintes de la victime sont nécessaires au bonheur du bourreau : au point que Verneuil coiffait sa femme d'une sorte de *bonnet* qui amplifiait ses cris ; dans sa révolte, l'objet torturé s'affirme comme mon semblable et j'atteins par sa médiation cette synthèse de l'esprit et de la chair qui s'était d'abord refusée.

Si le but poursuivi est à la fois de s'échapper à soi-même et de découvrir la réalité des existences étrangères, il y a un autre chemin encore qui s'ouvre : se faire molester par autrui. Sade est bien loin de l'ignorer ; il use à Marseille du martinet, des verges, autant pour se faire fouetter que pour fouetter ; c'était assurément chez lui une pratique des plus ordinaires et tous ses héros se font joyeusement flageller : *Personne ne doute aujourd'hui que la flagellation ne possède une vertu du plus grand effet pour rendre la vigueur éteinte par les excès de la volupté.* Il est une autre manière encore de réaliser sa passivité : à Marseille, Sade se fait sodomiser par son valet Latour qui semble fort habitué à lui rendre ce genre de service ; ses héros l'imitent à l'envi ; et il a hautement déclaré, en termes plus vifs, que le maximum de plaisir s'atteint en combinant sodomie active et passive. Il n'est aucune perversion dont il parle si souvent ni avec tant de complaisance, voire même de véhémence passionnée.

Pour qui aime ranger les individus sous des étiquettes bien définies, deux questions se posent aussitôt : Sade était-il donc sodomite ? était-il au fond masochiste ? En ce qui concerne la sodomie, son aspect physique, le rôle joué par ses valets, la présence à La Coste du joli secrétaire illettré, l'énorme importance que dans ses écrits Sade accorde à cette *fantaisie* et l'ardeur de ses plaidoyers, tout confirme que c'est là un des aspects essentiels de sa sexualité. Certes, les femmes ont joué un grand rôle dans sa vie comme dans son œuvre ; il a connu quantité de filles, entretenu la Beauvoisin et d'autres maîtresses de moindre importance,

séduit sa belle-sœur, rassemblé jeunes femmes et fillettes au château de La Coste, flirté avec M^{lle} Rousset et achevé sa vie aux côtés de M^{me} Quesnet ; sans parler des liens imposés par la société, mais qu'il recréa à sa manière, qui l'unissent à M^{me} de Sade. Mais quels rapports a-t-il eus avec elles ? Il est remarquable que dans les deux seuls témoignages recueillis sur son activité sexuelle on ne voit pas que Sade ait « connu » normalement ses partenaires ; dans le cas de Rose Keller, il s'est assouvi en la fouettant, il ne l'a pas touchée ; à la fille de Marseille il a proposé de se faire « connaître par derrière » par son domestique ou à défaut par lui ; comme elle a refusé, il s'est contenté de quelques attouchements, tandis qu'il se faisait « connaître » par Latour. Ses héros s'amuse volontiers à dépuceler des fillettes : cette violence sanglante et sacrilège flatte l'imagination de Sade ; mais même quand ils déniaient une vierge ils aiment mieux souvent la traiter en garçon que faire couler son sang ; plus d'un personnage de Sade éprouve un dégoût profond pour le « devant » des femmes ; d'autres sont plus éclectiques ; mais leurs préférences sont nettes ; jamais Sade n'a vanté cette partie du corps féminin que célèbrent si joyeusement *Les Mille et Une Nuits* ; il n'a que mépris pour les pauvres *efféminés* qui possèdent normalement leurs épouses ; s'il a fait des enfants à M^{me} de Sade, on a vu dans quelles conditions ; et étant donné les étranges partouzes auxquelles on se livrait à La Coste, qui prouve qu'il a engrossé lui-même Nanon ? Bien entendu, il ne faudrait pas attribuer à Sade les opinions que professent dans ses romans les pédérastes spécialisés ; mais l'argument qu'il place dans la bouche de l'évêque des *Journées de Sodome* est assez proche de son cœur pour qu'on puisse le considérer comme un aveu ; en ce qui concerne le plaisir, dit-il : *Le garçon vaut mieux qu'une fille ; considérez-le du côté du mal qui est presque toujours le véritable attrait du plaisir ; le crime vous paraîtra plus grand avec un être absolument de votre espèce qu'avec un qui n'en est pas et de ce moment la volupté est double.* Sade peut bien écrire à M^{me} de Sade que son seul tort a été de *trop aimer les femmes*, il s'agit là d'une lettre officielle et hypocrite ; et c'est par une dialectique romanesque qu'il leur donne dans ses livres les rôles les plus triomphants : la méchanceté fait chez elles un saisissant contraste avec la douceur traditionnelle de leur sexe ; quand elles surmontent par le crime leur abjection naturelle, elles démontrent avec plus d'éclat qu'un homme qu'aucune situation ne saurait entraver l'essor d'un cœur audacieux ; mais si elles deviennent imaginairement les plus magnifiques bourreaux, c'est que dans la réalité ce sont des victimes nées : serviles, larmoyantes, mystifiées, passives, à travers toute son œuvre percent le mépris et le dégoût qu'en vérité Sade éprouvait à leur égard. Est-ce sa mère qu'il détestait en elles ? On peut se demander aussi si Sade ne hait pas ce sexe parce qu'il y voit non son complément mais son double et qu'il n'en peut rien recevoir ; ses grandes scélérates ont plus de chaleur et de vie que ses héros, non seulement pour des raisons esthétiques, mais parce qu'elles sont plus proches de lui. Je ne crois pas du tout qu'il se retrouve, comme on l'a prétendu, dans la bêlante Justine ; mais Juliette qui subit les mêmes traitements que sa sœur dans l'orgueil et le plaisir, il se reconnaît certainement en elle. Sade se sent femme et fait grief aux femmes de n'être pas le mâle qu'il désire : la plus grande, la plus

extravagante de toutes, la Durand, il la doue d'un clitoris géant qui lui permet de se comporter sexuellement comme un homme.

Dans quelle mesure les femmes ont-elles été pour Sade autre chose que des succédanés ou des jouets, il est impossible de le préciser ; ce qu'on est en droit d'affirmer c'est que sa sexualité est essentiellement anale. L'attachement de Sade à l'argent le confirme ; les histoires de captation d'héritage ont joué un rôle énorme dans sa vie ; le vol apparaît dans son œuvre comme une conduite sexuelle dont l'évocation suffit à provoquer l'orgasme. Et si on refuse l'interprétation freudienne de la cupidité, il est un fait non équivoque que Sade a hautement reconnu : sa coprophilie. À Marseille, il donne des dragées à une fille en lui disant « que cela l'exciterait à faire des vents », et il se montre déçu de ne pas recueillir le bénéfice escompté ; il est frappant aussi que les deux *fantaisies* sur lesquelles il ait tenté de s'expliquer le plus profondément soient la cruauté et la coprophagie. Jusqu'à quel point s'y adonnait-il ? Il y a bien de la distance entre les pratiques ébauchées à Marseille et les orgies excrémentielles des *Journées de Sodome* ; mais l'importance qu'il accorde à celles-ci, le soin avec lequel il en décrit les rites et surtout les préparatifs prouvent qu'il ne s'agit pas là de froides inventions systématiques mais de phantasmes affectifs. D'autre part, l'extraordinaire boulimie de Sade prisonnier ne saurait s'expliquer seulement par son désœuvrement : manger ne peut être un substitut de l'activité érotique que s'il demeure une équivalence infantile entre les fonctions gastro-intestinales et les fonctions sexuelles ; elle s'est certainement perpétuée chez Sade ; il lie étroitement l'orgie alimentaire à l'orgie érotique : *Point de passion qui s'allie mieux à la luxure que l'ivrognerie et la gourmandise*, note-t-il ; et cette confusion s'achève dans des phantasmes d'anthropophagie : boire le sang, avaler sperme et excréments, manger des enfants, c'est assouvir le désir par la destruction de son objet ; la jouissance ne comporte ni échange, ni don, ni réciprocité, ni gratuite magnificence : son despotisme est celui de l'avarice qui choisit d'anéantir ce qu'elle ne peut assimiler.

La coprophilie de Sade a un autre sens encore : *Si c'est la chose sale qui plaît dans l'acte de lubricité, plus cette chose est sale, plus elle doit plaire*. Parmi les attraitsexuels les plus évidents, Sade range la vieillesse, la laideur, la puanteur ; cette liaison de la *vilenie* à l'érotisme est chez lui aussi originelle que celle de la cruauté et elle s'explique de manière analogue. La beauté est trop simple, on la saisit par un jugement intellectuel qui n'arrache pas la conscience à sa solitude ni le corps à son indifférence ; au lieu que la vilenie avilit ; l'homme qui a commerce avec la saleté, comme celui qui blesse ou se fait blesser, se réalise comme chair ; c'est dans son malheur et son humiliation que celle-ci devient un gouffre où s'engloutit l'esprit et où les individus séparés se rejoignent ; battu, pénétré, souillé, ainsi seulement Sade parvient à abolir sa présence obsédante.

Pourtant il n'est pas masochiste au sens populaire du mot ; il se raille âprement des hommes qui se font esclaves d'une femme. *Je les abandonne au vil plaisir de porter des fers dont la nature leur donne le droit d'accabler les autres ; que ces animaux végètent dans la bassesse qui les avilit*. L'univers du masochiste est

magique ; et c'est pourquoi il est presque toujours fétichiste : les objets — souliers, fourrures, cravaches — sont chargés d'effluves qui ont le pouvoir de le changer en chose ; et c'est là ce qu'il cherche explicitement : s'abolir en devenant objet inerte. Le monde de Sade est essentiellement rationnel et pratique ; les objets — matériels ou humains — qui servent à ses plaisirs sont des outils sans mystère ; et explicitement il voit dans l'humiliation une ruse orgueilleuse ; Saint-Fond par exemple déclare : *L'humiliation de certains actes de libertinage sert de prétexte à l'orgueil*. Et ailleurs Sade dit du libertin que *l'état d'avilissement qui caractérise celui où vous le plongez en le punissant lui plaît, l'amuse, le délecte et qu'il jouit au-dedans de lui-même d'avoir été assez loin pour mériter d'être ainsi traité*. Il y a néanmoins entre ces deux attitudes une intime parenté ; si le masochiste veut se perdre, c'est pour se faire fasciner par cet objet avec lequel il prétend se confondre, et cet effort le reconduit à sa subjectivité ; en exigeant de son partenaire que celui-ci le maltraite, il le tyrannise ; ses exhibitions humiliantes, les tortures subies humilient et torturent aussi autrui ; inversement : en souillant et blessant, le bourreau se souille et se blesse, il participe à cette passivité qu'il dévoile, et cherchant à se saisir comme cause des tourments qu'il inflige, c'est en tant qu'instrument, donc en tant qu'objet qu'il s'atteint ; on est donc autorisé à unifier ces conduites sous le nom de sadomasochisme ; il faut seulement prendre garde qu'en dépit de la généralité de ce terme elles peuvent concrètement offrir une grande diversité. Sade n'est pas Sacher Masoch. Ce qui le caractérise singulièrement, c'est la tension d'une volonté qui s'applique à réaliser la chair sans se perdre en elle. À Marseille, il se fait fouetter, mais de temps à autre il s'élance vers la cheminée et inscrit au couteau sur le tuyau le nombre de coups qu'il vient de recevoir : l'humiliation se retourne aussitôt en fanfaronnade ; sodomisé, il fustige en même temps une fille ; et c'est là un de ses phantasmes favoris : battu et pénétré, de battre et pénétrer dans le même instant une victime soumise.

J'ai dit qu'on méconnaîtrait le sens et la portée des singularités de Sade si l'on se bornait à les considérer comme de simples données ; elles sont toujours chargées d'une signification éthique. À partir du scandale de 1763 l'érotisme de Sade n'est plus seulement une attitude individuelle : c'est aussi un défi à la société. Dans une lettre à sa femme, Sade explique comment de ses goûts il a fait des principes : *Ces principes et ces goûts sont portés par moi jusqu'au fanatisme*, écrit-il, *et le fanatisme est l'ouvrage des persécutions de mes tyrans*. L'intention suprême qui anime toute activité sexuelle, c'est qu'elle se veut criminelle : cruauté ou souillure, il s'agit de réaliser le mal. Sade a immédiatement expérimenté le coït comme cruauté, déchirement et faute ; et par ressentiment il en a revendiqué opiniâtrement la noirceur ; puisque la société s'allie à la nature pour le vouloir criminel dans ses plaisirs, il fera du crime même un plaisir. *Le crime est l'âme de la lubricité. Que serait une jouissance que le crime n'accompagnerait pas ? Ce n'est pas l'objet du libertinage qui nous agite, c'est l'idée du mal*. Dans le plaisir de torturer et bafouer une belle femme, écrit-il, *il y a l'espèce de plaisir que donne le sacrilège ou la profanation des objets offerts à notre culte*. Ce n'est pas un hasard si pour fouetter

Rose Keller il a choisi le jour de Pâques ; et c'est au moment où il a proposé sardoniquement de la confesser que son excitation sexuelle a atteint son paroxysme ; aucun aphrodisiaque n'est plus puissant que le défi au Bien : *Les désirs que nous éprouvons pour les grands crimes sont toujours plus violents que ceux que nous éprouvons pour les petits*. Sade fait-il le mal pour se sentir coupable ? ou échappe-t-il à sa culpabilité en l'assumant ? C'est le mutiler que de le réduire à l'une ou l'autre de ces attitudes ; il ne se repose ni dans l'abjection complaisante ni dans une impudence étourdie ; mais sans relâche il oscille dramatiquement de l'arrogance à la mauvaise conscience.

On entrevoit donc la portée de la cruauté et du masochisme de Sade. Cet homme qui alliait à un tempérament violent — qui s'est vite usé, semble-t-il — un « isolisme » affectif quasi pathologique a cherché un succédané du trouble à travers des douleurs subies ou infligées. Sa cruauté a un sens très complexe. D'abord, elle apparaît comme l'accomplissement extrême et immédiat de l'instinct du coït, son assumption totale : elle affirme la radicale séparation de l'autre objet et du sujet souverain, elle vise à la destruction jalouse de ce qu'on ne peut avarement assimiler ; mais surtout, plutôt qu'elle ne couronne impulsivement l'orgasme, elle tend de manière préméditée à le provoquer : elle permet de saisir à travers l'autre l'unité conscience-chair et de la projeter en soi ; enfin elle revendique librement le caractère criminel que la nature et la société ont assigné à l'érotisme. D'autre part, en se faisant sodomiser, flageller, souiller, Sade parvient aussi à la révélation de soi-même comme chair passive ; il assouvit son désir d'autopunition et accepte la culpabilité à laquelle on l'a voué ; et aussitôt il revient de l'humilité à l'orgueil par le défi. Dans la scène sadique complète, l'individu déchaîne sa nature en la sachant mauvaise, en l'assumant agressivement comme telle ; il confond la vengeance et la faute, et change celle-ci en gloire.

Il est un acte qui se propose comme l'aboutissement le plus extrême de la cruauté et du masochisme à la fois car le sujet s'y affirme d'une manière privilégiée comme tyran et comme criminel : c'est le meurtre. On a soutenu souvent qu'il constituait le suprême achèvement de la sexualité sadique : à mon avis cette opinion repose sur un malentendu. Assurément c'est dans un but apologétique que Sade dans ses lettres se défend si vivement d'avoir jamais été un assassin : mais je pense que l'idée lui répugne sincèrement. Certes, il surcharge ses récits de monstrueuses hécatombes : c'est qu'il n'est aucun forfait dont la signification abstraite ait une évidence aussi fulgurante que le meurtre ; il représente la revendication exaspérée d'une liberté sans loi et sans peur. Et puis sur le papier, l'auteur, prolongeant indéfiniment l'agonie de sa victime, peut éterniser l'instant privilégié où un esprit lucide habite un corps qui se dégrade en matière ; il insuffle encore un passé vivant dans la dépouille inconsciente. Mais en vérité, que ferait un tyran de cet *objet inerte* : un cadavre ? Sans doute, il y a dans le passage de la vie à la mort quelque chose de vertigineux et le sadique que fascinent les conflits de la conscience et de la chair se rêvera volontiers l'auteur d'une aussi radicale métamorphose ; mais s'il est normal qu'il réalise à l'occasion cette expérience privilégiée, il n'est pas possible qu'elle lui apporte la satisfaction

suprême ; cette liberté que l'on prétendait tyranniser jusqu'à l'anéantir, en s'anéantissant elle a glissé hors du monde où la tyrannie avait prise sur elle ; si les héros de Sade multiplient indéfiniment les massacres, c'est qu'aucun ne les rassasie ; concrètement, ils n'apportent aucune solution aux problèmes qui tourmentent le libertin, car le but que celui-ci poursuit ce n'est pas seulement le plaisir ; personne ne s'engagerait si passionnément, si dangereusement dans la quête d'une sensation, celle-ci eût-elle la violence d'une crise épileptique ; plutôt le traumatisme final doit garantir par son évidence la réussite d'une entreprise dont l'enjeu le dépasse infiniment ; mais souvent au contraire il l'arrête sans la conclure et s'il se prolonge par un meurtre, celui-ci ne fait qu'en entériner l'échec ; Blangis étouffe avec une fureur qui est celle de l'orgasme même et il y a du désespoir dans cette rage où le désir s'éteint sans s'assouvir ; les plaisirs qu'il prémédite sont moins sauvages et plus complexes. Un épisode de *Juliette* est entre autres significatif ; enflammé par la conversation de la jeune femme, Noirceuil qui *goûtait peu les plaisirs solitaires*, c'est-à-dire auxquels on se livre seul avec un partenaire, appelle aussitôt ses amis. *Nous ne sommes pas assez... Non, laisse-moi... Mes passions concentrées sur ce point unique ressemblent aux rayons de l'astre réunis par le verre ardent, elles brûlent aussitôt l'objet qui se trouve sur le foyer.* Ce n'est pas par scrupule abstrait qu'il s'interdit un tel excès : plutôt il sait qu'après le spasme meurtrier il se retrouverait frustré. Nos instincts nous indiquent des fins qu'on ne peut pas atteindre si on se contente d'en suivre les impulsions immédiates ; il faut les surmonter, les réfléchir, et inventer ingénieusement les moyens de les satisfaire. C'est la présence de consciences étrangères qui nous aidera le mieux à prendre à leur égard le recul nécessaire.

La sexualité chez Sade ne ressortit pas à la biologie : c'est un fait social ; les orgies auxquelles il se complaît sont presque toujours collectives ; à Marseille il réclame deux filles et il est accompagné par son valet ; à La Coste, il s'était constitué un sérail ; dans ses romans les libertins forment de véritables communautés. L'avantage, c'est d'abord le nombre de combinaisons qui s'offre ainsi à leurs débauches ; mais cette socialisation de l'érotisme a des raisons plus profondes. À Marseille, Sade appelle son valet « Monsieur le Marquis » et souhaite le voir « connaître » sous son nom une fille plutôt que de la « connaître » lui-même : la représentation de la scène érotique a plus d'intérêt à ses yeux que son expérience vécue. Dans *Les Journées de Sodome*, les *fantaisies* sont d'abord racontées avant d'être pratiquées : par ce dédoublement l'acte devient un spectacle que l'on considère à distance dans l'instant où on l'exécute ; ainsi conserve-t-il la signification qu'obscurcirait une fougue solitaire et bestiale ; car si le débauché coïncidait exactement avec ses gestes, et la victime avec ses émotions, liberté et conscience se perdraient dans l'égarement de la chair ; celle-ci ne serait que souffrance imbécile, celui-là volupté convulsive ; grâce aux témoins rassemblés autour d'eux se maintient une présence qui aide le sujet à demeurer lui-même présent. C'est à travers des représentations qu'il espère s'atteindre et pour se voir il faut être vu ; tyrannisant une victime, Sade est objet pour ceux qui le regardent ; inversement : en contemplant sur une chair qu'il violente les

violences qu'il supporte, il se ressaisit comme sujet au sein de sa passivité ; la confusion du pour-soi et du pour-autrui s'accomplit. Des complices sont singulièrement nécessaires pour douer la sexualité d'une dimension démoniaque ; c'est par eux que l'acte commis ou subi revêt une forme sûre au lieu de se diluer en moments contingents ; en devenant réel tout forfait s'avère possible, ordinaire, on se familiarise avec lui si intimement qu'on a peine à le juger condamnable ; pour s'étonner, pour s'effrayer, il faut se contempler de loin, à travers des yeux étrangers.

Mais ce recours à autrui, si précieux soit-il, ne suffit encore pas à lever les contradictions qu'implique la tentative sadique ; si on a échoué à saisir dans une expérience vécue l'unité ambiguë de l'existence, on ne parviendra jamais à la reconstruire intellectuellement. Par définition une représentation ne saurait coïncider ni avec l'intimité de la conscience ni avec l'opacité de la chair ; encore moins peut-elle les réconcilier ; une fois dissociés, ces deux moments de la réalité humaine s'opposent et dès qu'on poursuit l'un, l'autre se dérobe. S'il s'inflige des souffrances trop violentes, le sujet s'égare, il abdique, il perd sa souveraineté ; un excès de vilenie entraîne un dégoût qui contrarie le plaisir ; la cruauté est pratiquement difficile à exercer sinon dans des limites très modestes ; et théoriquement elle implique une contradiction que traduit celle de ces deux textes : *Les attraites les plus divins sont nuls quand la soumission et l'obéissance ne viennent pas nous les offrir*, et : *Il faut violenter l'objet de son désir ; plus de plaisir dès qu'il se rend*. Où donc rencontrer de libres esclaves ? Il faut se satisfaire de compromis ; avec des filles stipendiées et abjectement consentantes, Sade dépasse un peu les bornes convenues ; contre une épouse qui garde dans sa docilité une dignité humaine, il se permet quelques violences ; mais l'acte érotique idéal ne sera jamais réalisé. C'est là le sens profond des mots que Sade place dans la bouche de Jérôme : *Ce que nous faisons ici n'est que l'image de ce que nous voudrions faire*. Ce n'est pas seulement que des forfaits vraiment considérables sont pratiquement interdits ; mais ceux mêmes qu'on peut évoquer dans les plus extrêmes délires décevraient encore leur auteur : *Attaquer le soleil, en priver l'univers ou nous en servir pour embraser le monde, ce serait des crimes cela !* Mais si ce rêve paraît apaisant, c'est que le criminel y projette son propre anéantissement avec celui de l'univers ; survivant, il se retrouverait frustré. Jamais le crime sadique ne saurait être adéquat à l'intention qui l'anime ; la victime n'est jamais qu'un analogon, le sujet ne se saisit que comme imago, et leur relation n'est que la parodie du drame qui les mettrait réellement aux prises dans leur incommunicable intimité ; c'est pourquoi l'évêque des *Cent Vingt Journées* « ne commettait jamais un crime sans en concevoir à l'instant un second ». Le moment du complot est pour le libertin un moment privilégié parce qu'il peut ignorer alors le démenti que lui opposera fatalement la réalité. Et si le récit joue dans les orgies sadiques un rôle primordial, réveillant facilement des sens sur lesquels n'agissent plus les objets de chair et d'os, c'est que ceux-ci ne se laissent intégralement atteindre que dans leur absence. En vérité, il n'est qu'une manière de se satisfaire des fantômes que crée la débauche : c'est de miser sur leur irréalité même. En

choisissant l'érotisme, Sade a choisi l'imaginaire ; dans l'imaginaire seulement il réussira à s'installer avec certitude sans risquer de déception ; il l'a répété tout au long de son œuvre : *La jouissance des sens est toujours réglée sur l'imagination. L'homme ne peut prétendre à la félicité qu'en servant tous les caprices de son imagination.* C'est par elle qu'il échappera à l'espace, au temps, à la prison, à la police, au vide de l'absence, aux présences opaques, aux conflits de l'existence, à la mort, à la vie et à toutes les contradictions. Ce n'est pas par le meurtre que s'accomplit l'érotisme de Sade : c'est par la littérature.

Il peut sembler à première vue que Sade en écrivant n'a fait que réagir comme tant d'autres à sa situation de prisonnier. L'idée ne lui était pas tout à fait étrangère : une des pièces représentées à La Coste en 1772 était sans doute de sa composition et sa cassette, forcée par les soins de M^{me} de Montreuil, contenait, rédigées de sa main, certaines « petites feuilles » qui étaient probablement des notes sur la sexualité ; il n'en a pas moins attendu quatre ans, une fois enfermé à Vincennes, avant d'entreprendre une œuvre véritable. Dans un autre cachot de la même forteresse, Mirabeau lui aussi qui gémissait « Je suis enterré tout vivant dans un tombeau » cherchait dans l'écriture une diversion : traductions, correspondance polissonne, essai sur les lettres de cachet, il tentait à la fois de tuer le temps, de distraire sa chair, et de saper la société hostile ; Sade obéit à des motifs analogues ; il s'occupe ; et plus d'une fois en composant ses romans il a dû se *donner un coup de poignet* ; lui aussi il veut se venger de ses bourreaux ; il écrit à sa femme avec une rage joyeuse : *Vous avez imaginé faire merveille, je le parierais, en me réduisant à une abstinence atroce sur le péché de la chair. Eh bien ! vous vous êtes trompée... vous m'avez fait former des fantômes qu'il faudra que je réalise.* Mais si c'est sa détention qui a entraîné sa décision, celle-ci a cependant des racines bien plus profondes. Sade à travers ses débauches s'est toujours raconté des histoires ; mais la réalité qui servait d'analogon à ses fantaisies, si elle leur prêtait son épaisseur les gênait aussi par ses résistances ; l'opacité des choses submerge les significations : ce sont celles-ci au contraire que le mot retient ; un enfant sait déjà que les graffiti sont plus obscènes que les organes ou les gestes qu'ils évoquent parce que l'intention salissante s'y affirme dans sa pureté ; de tous les sacrilèges, le blasphème est le plus facile et le plus sûr ; les héros de Sade bavardent inlassablement et dans l'affaire de Rose Keller il s'est complu lui-même à de longs discours. L'écriture mieux encore que la parole est susceptible de donner à des images la solidité d'un monument, et elle résiste à toutes les contestations. Grâce à elle, la vertu garde son funeste prestige dans l'instant où elle est dénoncée comme hypocrisie et sottise ; le crime dans sa grandeur demeure criminel ; dans un corps agonisant la liberté peut encore palpiter. La littérature permet à Sade de déchaîner et de fixer ses rêves, et aussi de surmonter les contradictions impliquées par tout système démoniaque ; bien mieux, elle est elle-même un acte démoniaque puisqu'elle exhibe agressivement des fantômes criminels ; c'est là ce qui lui donne son prix incomparable. Si l'on juge paradoxal

qu'un « isoliste » se soit engagé si passionnément dans un effort de communication, c'est qu'on comprend mal Sade ; il n'a rien du misanthrope qui préfère à son espèce les bêtes et les forêts vierges ; coupé d'autrui, cette inaccessible présence le hante ; si au plus intime de sa vie il réclame comme témoins des consciences étrangères, il est normal qu'il souhaite s'exposer devant le vaste public auquel peut prétendre un livre.

Ne désire-t-il rien d'autre que le scandaliser ? En 1795, il écrit : *Je vais vous offrir de grandes vérités ; on les écouterà ; elles seront réfléchies ; si toutes ne plaisent pas, au moins en restera-t-il quelques-unes, j'aurai contribué en quelque chose au progrès des lumières et je serai content*⁹. Et dans *La Nouvelle Justine* : *C'est mal aimer les hommes que de leur déguiser des vérités aussi essentielles, quels que puissent en être les résultats*. Après avoir présidé la Section des Piques et rédigé au nom de la collectivité discours et pétitions il a dû, dans ses heures les plus optimistes, se flatter d'être un des porte-parole de l'humanité ; de son expérience il retenait alors, non l'aspect maudit, mais l'authentique richesse. Ces songes se sont vite dissipés ; mais il est trop simple de figer Sade dans le satanisme ; chez lui la sincérité se mêle inextricablement à la mauvaise foi ; il lui plaît que la vérité scandalise mais aussi, s'il se fait un devoir du scandale, c'est que celui-ci manifeste la vérité ; au moment où il revendique avec arrogance ses torts, il se donne raison. Le public que délibérément il outrage, il entend aussi lui transmettre un message : ses écrits reflètent l'ambivalence de sa relation avec le monde donné et avec autrui.

Ce qui mériterait d'étonner davantage, c'est le mode d'expression qu'il a choisi ; lui qui a cultivé si jalousement sa singularité, on pourrait s'attendre à ce qu'il ait aussi cherché à traduire son expérience sous une forme singulière, comme l'a fait par exemple Lautréamont. Mais d'abord le XVIII^e siècle offrait peu de possibilités lyriques ; Sade haïssait la fade sensibilité qu'on confondait alors avec la poésie ; les temps n'étaient pas mûrs pour un « poète maudit ». Et rien ne disposait Sade à de grandes audaces littéraires ; un véritable créateur doit — du moins sur un certain plan, à un certain moment — s'être radicalement affranchi du donné et émerger par-delà les autres hommes dans une totale solitude. Mais en Sade il y a une intime faiblesse que masque mal son arrogance ; la société s'est installée en son cœur même sous la figure de la culpabilité ; il n'a ni les moyens ni le temps de réinventer le monde, l'homme et soi-même ; il est trop pressé : pressé de se défendre. J'ai dit déjà qu'en écrivant, il cherche avant tout à conquérir une bonne conscience ; et pour cela il faut qu'il accule autrui à l'absoudre, voire à l'approuver ; il plaide au lieu de s'affirmer ; et pour se faire entendre, il emprunte à la société des formes littéraires et des doctrines éprouvées. Formé par un siècle rationaliste, aucune arme ne lui semble plus sûre que le raisonnement. Lui qui a écrit : *Tout principe de morale universelle est une vraie chimère*, il se soumet docilement aux conventions générales de l'esthétique contemporaine et aux prétentions de la logique universelle. Ainsi s'expliquent son art et sa pensée : s'il se revendique, c'est toujours en essayant dans un même mouvement de s'excuser. Son œuvre est une entreprise ambiguë pour aller jusqu'au bout du crime tout en

abolissant sa culpabilité.

Il est normal, il est frappant, qu'en conséquence le genre favori de Sade soit la parodie. Il n'essaie pas d'instituer un univers neuf : il se borne à tourner en dérision, par la manière dont il l'imité, celui qui lui est imposé ; et d'abord il feint de croire aux chimères qui le peuplent : l'innocence, la bonté, le dévouement, la générosité, la chasteté ; quand dans *Aline et Valcour*, dans *Justine*, dans *Les Crimes de l'Amour*, il peint onctueusement la vertu, il ne s'agit pas seulement d'une manœuvre prudente ; les « gazes » dont il habille Justine sont plus qu'un artifice littéraire : il faut prêter une réalité à la vertu si l'on veut s'amuser à la vexer. En défendant ses contes contre le reproche d'immoralité, Sade écrit hypocritement : *Qui se flattera de faire ressortir la vertu quand les traits du vice qui l'entoure ne sont pas fortement prononcés ?* Mais il entend tout au contraire : comment donner au vice sa saveur si le lecteur n'est pas pris au mirage du bien ? Il est encore plus voluptueux de duper les honnêtes gens que de les choquer, et en traçant sur le papier des périphrases sucrées, Sade a goûté les plaisirs aigus de la mystification. Malheureusement, il s'amuse d'ordinaire plus qu'il ne nous amuse ; bien souvent son langage a la même froideur, la même fadeur que les contes édifiants qu'il décalque, et les épisodes se déroulent selon des conventions aussi mornes. Pourtant c'est par la parodie que Sade a obtenu ses réussites artistiques les plus éclatantes. Précurseur du roman noir, comme l'a souligné Maurice Heine, Sade est trop profondément rationaliste pour sombrer dans le fantastique ; quand il s'abandonne aux extravagances de son imagination, on ne sait s'il faut en admirer la véhémence épique ou l'ironie ; le miracle c'est que celle-ci est assez subtile pour ne pas ruiner ses délires : au contraire, elle leur prête une sèche poésie qui les défend contre notre incrédulité. Ce sombre humour qu'il sait à l'occasion retourner contre soi-même est plus qu'un simple procédé ; confondant la honte et l'orgueil, la vérité et le crime, Sade est habité par le génie de la contestation ; c'est quand il bouffonne qu'il est le plus sérieux, et quand sa mauvaise foi saute aux yeux, c'est alors qu'il est le plus sincère ; ses outrances déguisent souvent de naïves vérités tandis qu'à travers des raisonnements pondérés il débite des énormités ; sa pensée s'emploie à déjouer qui voudrait la fixer, c'est ainsi qu'elle atteint son but qui est de nous inquiéter. Sa forme même tend à nous déconcerter ; il parle d'une voix monotone et embarrassée, il commence à nous ennuyer lorsque soudain, amère, sardonique, obscène, une vérité illumine ces grisailles qui font ressortir son brutal éclat ; alors dans sa gaieté, sa violence, son arrogante crudité, le style de Sade devient celui d'un grand écrivain.

Cependant personne ne songerait à classer *Justine* à côté de *Manon Lescaut* ou des *Liaisons dangereuses*. Paradoxalement, c'est la nécessité même de l'œuvre de Sade qui lui a assigné ses limites esthétiques : il n'a pas pris devant elle le recul indispensable à un artiste ; pour affronter la réalité en se proposant de la recréer, il manquait du détachement nécessaire ; il ne s'est pas affronté soi-même : il s'est contenté de projeter hors de soi ses phantasmes ; ses récits ont l'irréalité, la fausse précision et la monotonie des rêveries schizophréniques : c'est pour son propre plaisir qu'il se les raconte et il ne se soucie pas de les imposer à un lecteur. Les

résistances du monde n'y sont pas évoquées, ni celles, plus pathétiques, que Sade rencontrait au secret de son cœur. Cavernes, souterrains, châteaux mystérieux, l'arsenal du roman noir prend chez lui un sens singulier : il symbolise l'isolement de l'image ; la perception renvoie à la totalité du donné, donc aux obstacles que celui-ci enveloppe ; l'image est parfaitement docile et plastique ; on n'y trouve que ce qu'on y met, elle est le domaine enchanté d'où nulle puissance ne peut déloger le despote solitaire ; c'est elle que Sade imite au moment où il prétend lui prêter littérairement une opacité. Aussi ne s'occupe-t-il pas des coordonnées spatiales et temporelles par rapport auxquelles tout événement vrai se situe ; les endroits qu'il évoque ne sont pas de ce monde ; et plutôt que des aventures, ce sont des tableaux vivants qui s'y déroulent ; la durée ne mord pas sur l'univers de Sade ; il n'y a aucun avenir de son œuvre ni dans son œuvre. Non seulement les orgies auxquelles il nous convie ne se passent nulle part, en aucun temps, mais, ce qui est plus grave encore, elles ne mettent en jeu personne ; les victimes sont figées dans leur abjection larmoyante, les bourreaux dans leur frénésie ; Sade se rêve complaisamment en eux au lieu de leur prêter son épaisseur vivante ; ils ne connaissent pas le remords, à peine la satiété, ils ignorent le dégoût, ils tuent avec indifférence, ce sont d'abstraites incarnations du mal. Mais s'il ne s'enlève sur aucun fond social, familial, humain, l'érotisme perd son caractère *extraordinaire* ; il n'est plus conflit, révélation, expérience privilégiée ; il ne découvre plus entre les individus aucune relation dramatique, mais il retourne à sa grossièreté biologique ; comment sentirait-on l'antagonisme des libertés étrangères, ou la chute de l'esprit dans la chair, si partout, voluptueuse ou torturée, la chair seule s'étale ? L'horreur même s'éteint dans ces excès auxquels aucune conscience n'est concrètement présente ; s'il se dégage tant d'angoisse d'un conte d'Edgar Poe tel que *Le Puits et le Pendule* c'est que nous appréhendons la situation de l'intérieur du sujet ; les héros de Sade, nous ne les saisissons que du dehors ; ils sont aussi artificiels et se meuvent dans un monde aussi arbitraire que les bergers de Florian ; c'est pourquoi ces noires bucoliques ont l'austérité d'une colonie nudiste.

Les débauches que Sade met en scène avec minutie épuisent systématiquement les possibilités anatomiques du corps humain plutôt qu'elles ne découvrent des complexes affectifs singuliers. Cependant, s'il a échoué à leur donner une vérité esthétique, Sade a pressenti des formes sexuelles jusqu'alors insoupçonnées, en particulier celle qui réunit haine de la mère-frigidité-cérébralité-sodomie passive-cruauté. La liaison de l'imagination avec ce qu'on appelle le vice, personne ne l'a soulignée plus vigoureusement ; et par instants il nous ouvre sur le rapport de la sexualité à l'existence des aperçus d'une surprenante profondeur. Faut-il donc admirer en lui dans le domaine de la psychologie un véritable novateur ? Il n'est pas facile d'en décider. On prête toujours trop ou trop peu à un précurseur ; comment mesurer la valeur d'une vérité qui n'est pas, selon le mot de Hegel, *devenue* ? C'est de l'expérience qu'elle résume et de la méthode qu'elle inaugure qu'une idée tire son prix ; mais une formule dont la nouveauté nous séduit, si aucun développement ne la confirme, nous ne savons trop quel crédit lui

accorder ; nous serons tentés ou bien de la grossir de toute la signification dont elle s'est ultérieurement enrichie, ou au contraire d'en minimiser la portée. Ainsi devant Sade le lecteur impartial hésite ; souvent au détour d'une page il rencontre une phrase inattendue qui semble ouvrir des chemins vierges : mais la pensée tout de suite tourne court ; au lieu d'une voix vivante et singulière, on n'entend plus que le banal radotage de d'Holbach et de La Mettrie. Il est remarquable, par exemple, qu'en 1795¹⁰ Sade écrive : *L'acte de jouissance est une passion qui j'en conviens subordonne à elle toutes les autres ; mais qui les réunit en même temps*. Non seulement dans la première partie de ce texte Sade pressent ce qu'on a appelé le « pansexualisme » de Freud, il fait de l'érotisme le ressort primordial des conduites humaines ; dans la seconde partie, il pose en outre que la sexualité est chargée de significations qui la dépassent ; la libido est partout, et elle est toujours beaucoup plus qu'elle-même : Sade a sans aucun doute pressenti cette grande vérité. Les « perversions » que le vulgaire considère comme des monstruosité morales ou des tares physiologiques, il sait qu'elles enveloppent ce qu'on appellerait aujourd'hui une intentionalité. Il écrit à sa femme que toute fantaisie... *remonte toujours à un principe de délicatesse* ; et dans *Aline et Valcour*, il affirme : *Les raffinements ne viennent que de délicatesse ; il est donc possible d'en avoir beaucoup quoiqu'on soit remué par des choses qui semblent l'exclure*. Il a compris aussi que nos goûts sont motivés non par les qualités intrinsèques de l'objet mais par la relation que celui-ci soutient avec le sujet ; dans un passage de *La Nouvelle Justine* il cherche à s'expliquer la coprophilie : sa réponse est balbutiante ; mais ce qu'il indique — en utilisant avec maladresse la notion d'imagination — c'est que la vérité d'une chose réside non dans sa présence brute mais dans le sens qu'elle a revêtu pour nous au cours de notre expérience singulière. De telles intuitions nous autorisent à saluer en Sade un précurseur de la psychanalyse ; malheureusement, il les dévalorise quand il s'entête à rabâcher après d'Holbach les principes du parallélisme psychophysiologique. *Quand l'anatomie sera perfectionnée, on démontrera facilement par elle le rapport de l'organisation de l'homme aux goûts qui l'auront affecté*. La contradiction est flagrante dans le saisissant passage des *Cent Vingt Journées* où il s'interroge sur les attraits sexuels de la laideur. *Il est d'ailleurs prouvé que c'est l'horreur, la vilénie, la chose affreuse qui plaît quand on b...* *La beauté est la chose simple, la laideur est la chose extraordinaire et toutes les imaginations ardentes préfèrent sans doute toujours la chose extraordinaire à la chose simple*. Cette liaison qu'il indique confusément entre l'horreur et le désir, on souhaiterait que Sade la définisse ; mais brusquement il s'arrête à une conclusion qui annule la question posée : *Toutes ces choses-là dépendent de notre conformation, de nos organes, de la manière dont ils s'affectent et nous ne sommes pas plus les maîtres de changer nos goûts sur cela que nous ne le sommes de varier les formes de nos corps*. Il semble au premier abord paradoxal que cet homme qui avait pour soi-même une prédilection si ardente ait affiché des théories qui déniaient à la singularité individuelle toute signification ; il réclame qu'on s'efforce de mieux comprendre le cœur humain, il a cherché à en explorer les plus bizarres aspects, il s'écrie : *Quelle énigme que l'homme !* Il se vante : *Vous*

savez que personne n'analyse les choses comme moi ; et cependant il se fait le disciple de La Mettrie qui, confondant l'homme avec la machine et la plante, réduit à néant la psychologie. Pour déconcertante qu'elle soit, cette antinomie s'explique aisément. Il est sans doute moins facile que d'aucuns ne semblent le croire d'être un monstre. Fasciné devant son propre mystère, Sade s'en effraie ; au lieu de s'exprimer, il veut se défendre. Les mots qu'il prête à Blamont¹¹ sont un aveu : *J'ai étayé mes écarts par des raisonnements ; je ne me suis pas tenu à douter : j'ai vaincu, j'ai déraciné, j'ai détruit dans mon cœur tout ce qui pouvait gêner mes plaisirs.* La première des tâches libératrices, il l'a mille fois répété, c'est de triompher du remords ; et s'il s'agit de répudier tout sentiment de culpabilité, quelle doctrine est plus sûre que celle qui sape l'idée même de responsabilité ? Mais ce serait une grossière erreur que de vouloir l'y enfermer ; comme tant d'autres, s'il s'appuie sur le déterminisme, c'est pour revendiquer sa liberté.

Littérairement ces discours tissés de lieux communs dont Sade entrecoupe ses bacchanales achèvent de leur ôter toute vraisemblance et toute vie ; ici non plus Sade ne s'adresse guère au lecteur, mais à soi-même ; ses rabâchages ont la valeur d'un rite de purification dont la répétition lui est aussi naturelle que celle de la confession au dévot. Sade ne nous livre pas l'œuvre d'un homme libéré : il nous fait participer à son effort de libération. Mais c'est justement par là qu'il nous attache : sa tentative est plus vraie que tous les instruments qu'elle utilise. Si Sade s'était satisfait du déterminisme qu'il professe, il aurait dû répudier toutes ses inquiétudes éthiques : mais celles-ci s'imposaient avec une évidence qu'aucune logique ne pouvait obscurcir. Par-delà les faciles excuses qu'il invoque fastidieusement, il s'entête à attaquer, à s'interroger. C'est grâce à cette sincérité opiniâtre qu'à défaut d'un artiste consommé ou d'un philosophe cohérent, il mérite d'être salué comme un grand moraliste.

*

Extrême en tout, Sade ne pouvait s'accommoder des compromis déistes de son siècle ; c'est par une déclaration d'athéisme — le *Dialogue entre un prêtre et un moribond* — qu'en 1782, il inaugure son œuvre. Plus d'une fois déjà, depuis le *Testament de Jean Meslier*, paru en 1729, l'existence de Dieu avait été niée ; Rousseau avait osé présenter dans *La Nouvelle Héloïse* un athée sympathique, M. de Wolmar ; il n'empêche qu'en 1754 l'abbé Méléman avait été jeté en prison pour avoir écrit *Zoroastre* et que La Mettrie avait dû se réfugier chez Frédéric II. Vulgarisé en 1770 par d'Holbach dans *Le Système de la Nature*, et aussi par les libelles rassemblés cette même année sous le nom de *Recueil philosophique*, professé avec véhémence par Sylvain Maréchal, l'athéisme n'en était pas moins une doctrine dangereuse en un siècle qui devait placer l'échafaud même sous l'égide de l'Être Suprême. En l'affichant, Sade commet délibérément un acte provocant ; mais c'est aussi un acte sincère. Malgré l'intérêt de l'étude de Klossowski, j'estime qu'il trahit Sade quand il prend son refus passionné de Dieu pour l'aveu d'un besoin ; on soutient volontiers aujourd'hui ce sophisme qu'attaquer Dieu c'est l'affirmer ; mais en vérité c'est une notion inventée par les

hommes que l'athée conteste. Sade s'en est clairement expliqué quand il a écrit : *L'idée de Dieu est le seul tort que je ne puisse pardonner aux hommes* ; et si cette mystification est celle qu'il attaque d'abord, c'est qu'en bon héritier de Descartes il procède du simple au complexe, du mensonge grossier à des erreurs plus fallacieuses ; il sait que pour délivrer l'individu des idoles auxquelles l'aliène la société, il faut commencer par assurer son autonomie à la face du ciel ; si l'homme n'avait pas été terrorisé par le grand épouvantail auquel il rend stupidement un culte, il n'eût pas si facilement sacrifié sa liberté et sa vérité ; en choisissant Dieu, il s'est renié et c'est là sa faute impardonnable. En vérité, il n'a de compte à rendre à aucun juge transcendant : il n'y a aucune autre instance que la terre. Sade n'ignore pas combien la croyance à l'enfer et à l'éternité pourrait exalter la cruauté ; Saint-Fond en caresse l'espoir afin de se réjouir des souffrances sans borne des damnés ; il s'amuse aussi à imaginer un demiurge diabolique en qui s'incarnerait la méchanceté diffuse de la nature ; mais pas un instant Sade ne tient ces hypothèses pour autre chose que des jeux de l'esprit ; il ne se reconnaît pas dans les personnages auxquels il les prête et par la bouche de ses porte-parole il les réfute ; quand il évoque le crime absolu, il songe à meurtrir la nature et non à blesser Dieu. Ce qu'on peut reprocher à ses déclamations contre la religion, c'est qu'avec une fastidieuse monotonie elles reproduisent des lieux communs éprouvés ; encore Sade leur donne-t-il un tour personnel quand avant Nietzsche il dénonce dans le christianisme une religion de victimes à laquelle doit selon lui se substituer une idéologie de la force. En tout cas sa bonne foi ne saurait être mise en doute. Le tempérament de Sade est foncièrement irréligieux ; aucune trace chez lui d'inquiétude métaphysique : il est bien trop occupé à revendiquer son existence pour s'interroger sur son sens et sa fin. Là-dessus ses convictions ne se sont jamais démenties : s'il a servi la messe et flatté un évêque, c'est que vieux et brisé il avait choisi l'hypocrisie, mais son testament est sans équivoque. La mort l'a effrayé au même titre que la décrépitude, comme dissolution de son individualité : la peur de l'au-delà n'apparaît jamais dans son œuvre. Sade ne veut avoir affaire qu'à des hommes et tout ce qui n'est pas humain lui est étranger.

Pourtant, au milieu des hommes, il est seul ; dans la mesure où le XVIII^e a tenté d'abolir le règne de Dieu sur la terre, il lui a substitué une autre idole ; athées et déistes se rejoignent dans le culte qu'ils rendent à cette nouvelle incarnation du Bien Suprême : la Nature ; ils n'entendent pas du tout renoncer aux commodités d'une morale catégorique et universelle ; les valeurs transcendantes se sont effondrées, le plaisir est reconnu comme la mesure du bien et par cet hédonisme l'amour-propre est réhabilité : « Il faut commencer par se dire à soi-même que nous n'avons rien à faire en ce monde qu'à nous procurer des sensations et des sentiments agréables », écrit par exemple M^{me} du Châtelet. Mais ces égotistes timides postulent un ordre naturel qui assure l'harmonieuse conciliation des intérêts particuliers avec l'intérêt général ; il suffit d'une organisation raisonnable, obtenue à travers un pacte ou un contrat, pour que la société prospère au bénéfice de chacun et de tous. De cette religion optimiste Sade s'est fait le tragique démenti.

Le XVIII^e siècle a souvent peint l'amour sous des couleurs sombres et graves ; Richardson, Prévost, Duclos, Crébillon, que Sade cite avec estime, — Laclos surtout qu'il prétend ignorer — ont créé des héros plus ou moins sataniques ; mais leur méchanceté a toujours sa source dans une perversion de leur esprit ou de leur volonté, non dans leur spontanéité. À cause de son caractère instinctif, l'érotisme proprement dit est au contraire réhabilité ; naïf, sain, utile à l'espèce, le désir sexuel se confond selon Diderot avec le mouvement même de la vie, et les passions qu'il entraîne sont aussi bonnes et aussi fécondes que lui : si les nonnes de *La Religieuse* se complaisent à des méchancetés « sadiques », c'est parce qu'elles répriment leurs appétits au lieu de les assouvir. Rousseau dont l'expérience sexuelle a été complexe et peu riante l'exprime lui aussi en termes édifiants : « Douces voluptés, voluptés pures, vives, sans aucun mélange de peine... » Et aussi : « L'amour que je conçois, celui que j'ai pu sentir s'enflamme à l'image illusoire de la perfection de l'objet aimé ; et cette illusion même le porte à l'enthousiasme de la vertu ; car cette idée entre toujours dans celle d'une femme parfaite¹². » Même chez Restif de la Bretonne, si le plaisir a un caractère orageux il est néanmoins ravissement, langueur, tendresse. Sade est le seul à découvrir la sexualité comme égoïsme, tyrannie, cruauté ; dans un instinct naturel, il saisit une invitation au crime. Cela suffirait à lui donner dans l'histoire de la sensibilité de son siècle une place unique ; mais de cette intuition il a tiré des conséquences éthiques plus singulières encore.

Déclarer la nature mauvaise, ce n'était pas en soi une idée neuve. Hobbes, que Sade connaît bien, qu'il cite volontiers, avait posé que « l'homme est un loup pour l'homme » et l'état de nature un état de guerre ; une importante lignée de moralistes et de satiristes anglais l'a suivi sur ces chemins, entre autres Swift que Sade a pratiqué au point qu'il lui est arrivé de le copier. En France, Vauvenargues a repris la tradition puritaine et janséniste issue du christianisme, qui confond la chair avec la faute originelle. Bayle et avec plus d'éclat Buffon ont établi que la Nature n'est pas intégralement bonne ; et si la légende du bon sauvage s'est perpétuée depuis le XVI^e, en particulier chez Diderot et les Encyclopédistes, déjà au début du XVIII^e Émeric de Crucé s'y attaquait ; l'histoire, les voyages, la science l'ont peu à peu discréditée. Il était facile à Sade d'étayer par quantité d'arguments la thèse impliquée dans son expérience érotique et que la société a ironiquement confirmée, puisqu'elle l'a jeté en prison pour avoir suivi ses instincts ; mais là où il se distingue de tous ses prédécesseurs, c'est qu'après avoir dénoncé la noirceur de la nature, ils lui opposaient une morale artificielle qui relevait de Dieu ou de la société ; tandis que, du *credo* généralement accepté « La Nature est bonne, suivons-la », Sade en rejetant le premier point conserve paradoxalement le second. L'exemple de la Nature garde une valeur impérative bien que sa loi soit une loi de haine et de destruction. Par quelle ruse a-t-il ainsi retourné contre ses dévots le culte nouveau, c'est ce qu'il faut étudier de plus près.

Sade a conçu de différentes façons le rapport de l'homme à la Nature ; ses variations m'apparaissent moins comme les moments d'une dialectique que comme traduisant l'hésitation d'une pensée qui tantôt limite ses audaces, tantôt

se déchaîne sans frein. Quand il se borne à chercher des justifications hâtives, Sade adopte une vision mécaniste du monde. La Mettrie a garanti l'indifférence morale des actes humains quand il a déclaré : « Nous ne sommes pas plus criminels en suivant l'impulsion des mouvements primitifs qui nous gouvernent que le Nil ne l'est de ses inondations et la mer de ses vagues. » Ainsi Sade pour s'excuser se compare aux plantes, aux bêtes, aux éléments. *Je ne suis dans ses mains qu'une machine qu'elle¹³ meut à son gré.* Bien qu'il se soit mille fois retranché derrière des affirmations analogues, elles n'expriment pas sa pensée sincère. D'abord la Nature n'est pas à ses yeux une mécanique indifférente ; il y a une signification dans ses avatars au point qu'on peut s'amuser à imaginer qu'un méchant génie la régit ; en vérité elle est cruelle et dévorante, l'esprit de destruction l'habite ; elle *désirerait l'anéantissement total des créatures lancées afin de jouir de la faculté qu'elle a d'en relancer de nouvelles.* D'autre part, l'homme n'est pas son esclave ; dans *Aline et Valcour* Sade indiquait déjà qu'il peut s'arracher à la Nature et se retourner contre elle : *Cette Nature inintelligible, osons enfin lui faire outrage pour mieux savoir l'art d'en jouir.* Et d'une manière plus décisive, il déclare dans *Juliette* : *Une fois lancé, l'homme ne tient plus à la Nature : une fois que la nature a lancé, elle ne peut plus rien sur l'homme.* Il insiste ; dans son rapport à la nature, l'homme est comparable à *l'écume, la vapeur qui s'élève de la liqueur raréfiée dans un vase par le feu : elle n'est pas créée, cette vapeur, elle est résultative, elle est hétérogène ; elle tire son existence d'un élément étranger, elle peut être ou ne pas être sans que l'élément dont elle émane en souffre ; elle ne doit rien à cet élément et cet élément ne lui doit rien.* S'il ne compte pas plus aux yeux de l'univers qu'un lambeau d'écume, cette insignifiance même garantit à l'homme son autonomie ; l'ordre de la nature ne saurait l'asservir puisqu'il lui est radicalement hétérogène ; ainsi une décision éthique lui est permise et il n'appartient à personne de la lui dicter. Pourquoi des chemins qui s'ouvrent devant lui Sade a-t-il donc choisi celui qui par l'imitation de la nature le conduit au crime ? Il faut saisir tout l'ensemble de son système pour répondre à cette question : le but du système étant précisément de justifier les « crimes » auxquels Sade n'a jamais envisagé de renoncer.

On est toujours plus influencé qu'on ne croit par les idées qu'on combat ; certes, c'est en tant qu'argument *ad hominem* que Sade utilise souvent le naturalisme ; il trouve un malin plaisir à revendiquer au profit du mal les exemples que ses contemporains prétendaient exploiter en faveur du bien ; mais sans aucun doute il prend lui aussi pour acquis que le fait fonde le droit. Quand il veut démontrer que le libertin est autorisé à opprimer les femmes, il s'exclame : *La Nature n'a-t-elle pas prouvé que nous avons ce droit en nous donnant la force nécessaire à les soumettre à nos désirs ?* On pourrait multiplier les citations analogues : *La Nature nous a fait naître tous égaux, Sophie*, dit la Dubois à Justine. *Si le sort se plaît à déranger ce premier plan des lois générales, c'est à nous d'en corriger les caprices.* Et le reproche essentiel que Sade adresse aux codes imposés par la société, c'est qu'ils sont artificiels ; dans un texte particulièrement significatif¹⁴, il les compare à ceux qu'établirait une communauté d'aveugles : *Tous ces devoirs*

n'étant que de convention sont de même tous chimériques. L'homme de même a fait des lois relativement à ses petites connaissances, ses petites ruses, et ses petits besoins — mais rien de réel en tout cela... Arrivons à la nature même, nous comprendrons facilement que tout ce que nous arrangeons, décidons est aussi éloigné de la perfection de ses vues et aussi inférieur à elle que le sont par rapport à nos lois celles de cette société d'aveugles. Montesquieu avait avancé que les lois dépendent du climat, des circonstances, voire de la disposition des « fibres » de notre corps ; on pourrait en conclure qu'en elles s'expriment les divers aspects qu'à travers l'espace et le temps présente la nature. Mais quand Sade nous promène inlassablement en Patagonie, à Tahiti, aux antipodes, c'est pour nous démontrer que la diversité des règles édictées en conteste définitivement la valeur ; si elles sont relatives, elles lui apparaissent comme arbitraires ; et il est important de noter que *conventionnel* et *chimérique* sont pour lui deux mots synonymes. La nature garde à ses yeux un caractère sacré ; indivisible, unique, elle est un absolu hors duquel il n'est pas de réalité.

Que la pensée de Sade ne soit pas sur ce point tout à fait cohérente, qu'elle ait évolué, que tous les moments n'en soient pas également sincères, c'est un fait patent ; mais ses inconséquences ne sont pas si flagrantes qu'on pourrait croire. La nature est mauvaise, donc la société qui s'écarte d'elle mérite notre soumission, ce serait là un syllogisme trop simple. D'abord l'hypocrisie de la société la rend suspecte : elle se réclame de la nature alors qu'elle lui est hostile ; et puis en dépit de l'antagonisme qu'elle lui manifeste, elle y a ses racines : dans la manière même dont elle la contredit elle démontre sa perversion originelle. L'idée d'intérêt général n'a aucun fondement naturel : *Les intérêts des particuliers sont presque toujours opposés à celui de la société* ; mais c'est pour assouvir un instinct naturel qu'elle a été inventée, à savoir la volonté tyrannique des puissants. Au lieu de rectifier l'ordre primitif du monde, les lois ne font qu'en aggraver l'injustice. *Nous nous ressemblons tous, à la force près* ; c'est-à-dire qu'il n'y a entre les individus aucune différence d'essence et la répartition inégale des forces aurait pu être compensée : au contraire, les forts se sont arrogé toutes les supériorités et ils en ont même inventé. D'Holbach et bien d'autres avec lui avaient dénoncé l'hypocrisie des codes dont la seule fin est l'oppression des faibles ; Morelly, Brissot avaient entre autres démontré que la propriété ne repose sur aucun fondement naturel ; la société a fabriqué de toutes pièces cette institution inique. « Point de propriété exclusive dans la nature », écrit Brissot. « Le mot est rayé de son code ; ce malheureux affamé peut emporter, dévorer ce pain qui est à lui puisqu'il a faim : la faim, voilà son titre. » C'est presque dans les mêmes termes que Sade dans *La Philosophie dans le boudoir* réclame qu'on substitue l'idée de jouissance à celle de propriété ; comment celle-ci pourrait-elle se targuer de constituer un droit universellement reconnu alors que le pauvre s'insurge contre elle et que le riche ne songe qu'à l'accroître par de nouveaux accaparements ? *C'est par une totale égalité des fortunes et des conditions qu'il fallait énerver la puissance du plus fort et non par de vaines lois*. Mais en fait ce sont les forts qui ont fait ces lois à leur profit ; leur outrecuidance se manifeste de la manière la plus odieuse dans les

punitions qu'ils s'arrogent le droit d'infliger. Beccaria avait soutenu que le but du châtimement c'est de réparer, mais que nul ne doit prétendre à punir. Sade après lui s'élève avec virulence contre toute sanction à caractère expiatoire : *Ô massacreurs, enfermeurs, imbéciles enfin de tous les règnes et de tous les gouvernements, quand préférerez-vous la science de connaître l'homme à celle de l'enfermer et de le faire mourir ?* C'est contre la peine de mort qu'avant tout il s'insurge ; on prétend la justifier par la notion de talion ; mais c'est encore là une chimère qui n'a aucune racine dans la réalité ; d'abord la réciprocité n'existe pas entre les sujets mêmes, leurs existences ne sont pas commensurables ; ensuite il n'y a aucune analogie entre un meurtre accompli impulsivement par passion ou besoin, et l'assassinat froidement prémédité par des juges ; et comment celui-ci pourrait-il en aucune façon compenser celui-là ? Loin d'atténuer la cruauté de la nature, la société ne sait que l'exaspérer en dressant des échafauds. En vérité, elle ne fait jamais qu'opposer au mal un mal plus grand ; rien ne l'autorise à réclamer notre loyauté. Le fameux contrat invoqué par Hobbes et par Rousseau n'est qu'un mythe : comment la liberté individuelle se reconnaîtrait-elle dans l'ordre qui l'opprime ? Le pacte ne convient ni aux forts qui n'ont pas intérêt à abdiquer aucun de leurs privilèges ni aux faibles dont il entérine l'infériorité ; entre ces deux groupes, il ne saurait exister qu'un état de guerre et chacun a ses propres valeurs inconciliables avec celles de l'autre. *À l'instant où il prenait cent louis dans la poche d'un homme, il faisait une chose très juste pour lui quoique l'homme volé dût la regarder d'un autre œil.* Dans le discours qu'il attribue à Cœur de Fer, Sade a dénoncé passionnément la mystification bourgeoise qui consiste à ériger en principes universels ses intérêts de classe : aucune morale universelle n'est possible puisque les conditions concrètes dans lesquelles vivent les individus ne sont pas homogènes.

Mais si la société a trahi ses propres prétentions, ne doit-on pas essayer de la réformer ? La liberté de l'individu ne peut-elle précisément s'employer à cette tâche ? Que Sade ait envisagé parfois cette solution ne me semble pas douteux. Il est remarquable que dans *Aline et Valcour* il décrive avec une égale complaisance la société anarchique des cannibales, qui fait droit à la cruauté instinctive de l'homme, et la société communiste de Zamé où le mal est désarmé par la justice. Je ne pense pas du tout qu'il y ait de l'ironie dans cette dernière peinture, non plus que dans l'appel inséré dans *La Philosophie dans le boudoir : Français...*¹⁵. L'attitude de Sade pendant la Révolution prouve bien qu'il a sincèrement souhaité s'intégrer à une collectivité ; il a profondément souffert de l'ostracisme dont il a été l'objet ; il rêve d'une société idéale dont ses goûts individuels ne l'excluraient pas : en vérité, estime-t-il, ceux-ci ne constitueraient pas pour une communauté éclairée un danger sérieux ; Zamé assure qu'il ne serait pas gêné par les émules de Sade : *Les gens dont vous me parlez sont rares, ils ne m'inquiètent point.* Et dans une lettre Sade affirme : ... *Ce ne sont pas les opinions ou les vices des particuliers qui nuisent à l'État ; ce sont les mœurs de l'homme public.* Le fait est que les actes de libertinage ne mordent pas sur le monde, ce ne sont guère que des jeux ; Sade se retranche derrière leur insignifiance et il va jusqu'à suggérer qu'il serait prêt à les sacrifier : dictés par le défi et le ressentiment, ils perdraient leur

sens dans un monde sans haine ; en abolissant les interdits qui lui donnent l'attrait du crime, on supprimerait la lubricité même ; peut-être Sade a-t-il vraiment rêvé avec nostalgie à l'intime conversion que provoquerait en lui celle des autres hommes ; sans doute aussi escompte-t-il que ses vices seraient acceptés à titre exceptionnel par une collectivité qui respectant la singularité individuelle le reconnaîtrait pour une exception. Ce dont il est sûr en tout cas c'est que les gens qui se contentent de fouetter de temps en temps une fille sont moins nuisibles qu'un fermier général. Les injustices établies, les prévarications officielles, les crimes constitutionnels, voilà le véritable fléau ; et c'est là le cortège nécessaire des lois abstraites qui prétendent s'imposer uniformément à la pluralité des sujets radicalement séparés. Une juste organisation économique rendrait inutiles codes et tribunaux car le crime naît du besoin et de l'inégalité et il disparaîtrait en même temps que ses motifs ; c'est une sorte d'anarchie raisonnable qui constitue aux yeux de Sade le régime idéal : *Le règne des lois est inférieur à celui de l'anarchie, la plus grande preuve de ce que j'avance est l'obligation où est tout gouvernement de se plonger lui-même dans l'anarchie quand il veut refaire sa constitution. Pour abroger les anciennes lois il est obligé d'établir un régime révolutionnaire où il n'y a pas de lois : de ce régime naissent à la fin de nouvelles lois mais ce second état est néanmoins moins pur que le premier puisqu'il en dérive.* Ce raisonnement ne paraît pas sans doute très convaincant. Mais ce que Sade a remarquablement compris c'est que l'idéologie de son temps ne fait que traduire un système économique et qu'en transformant concrètement celui-ci on anéantira les mystifications de la morale bourgeoise. Il est bien peu de ses contemporains qui aient développé de manière aussi *extrême* des vues aussi pénétrantes.

Néanmoins, ce n'est pas sur le chemin des réformes sociales que Sade s'est décidément engagé ; l'ensemble de sa vie et de son œuvre ne s'est pas réglé sur ces rêveries utopiques ; comment y eût-il cru longtemps, du fond de ses cachots ou après la Terreur ? Les événements ont confirmé son expérience intime : l'échec de la société n'est pas un simple accident. Et d'ailleurs il est évident que l'intérêt qu'il accorde à sa possible réussite est d'ordre tout spéculatif. C'est son propre cas qui l'obsède ; il se soucie peu de se convertir : bien davantage d'être confirmé dans ses choix. Ses vices le condamnent à la solitude ; il va démontrer la nécessité de la solitude et la suprématie du mal. La bonne foi lui est ici facile car cet aristocrate désadapté n'a rencontré nulle part des hommes qui soient ses semblables ; bien qu'il se méfie des généralisations, il a prêté à sa situation la valeur d'une fatalité métaphysique : *L'homme est isolé dans le monde. Toutes les créatures naissent isolées et sans aucun besoin les unes des autres.* Si la diversité des individus pouvait être assimilée — comme Sade lui-même le suggère souvent — à celle qui différencie entre elles les plantes ou les bêtes, une société raisonnable réussirait à la surmonter ; il lui suffirait de respecter la singularité de chacun ; mais l'homme ne subit pas seulement sa solitude : il la revendique contre tous ; il s'ensuit qu'il y a hétérogénéité de valeurs non seulement d'une classe à l'autre, mais d'un individu à l'autre. *Toutes les passions ont deux sens, Juliette : l'un très injuste relativement à la victime ; l'autre singulièrement juste par rapport à celui qui l'exerce...* Et cet

antagonisme fondamental ne saurait être dépassé parce qu'il est la vérité même. Si les projets humains prétendaient se réconcilier dans une commune recherche de l'intérêt général, ils seraient nécessairement inauthentiques : car il n'y a d'autre réalité que celle du sujet enfermé en soi et hostile à tout sujet autre qui lui dispute sa souveraineté. Ce qui interdit à la liberté de l'individu d'opter pour le bien, c'est que celui-ci n'existe ni dans le ciel vide, ni sur la terre injuste, ni même dans un horizon idéal : il n'est nulle part. Le mal est un absolu auquel s'opposent seulement des notions *fantastiques*, et il n'est qu'une manière de s'affirmer en face de lui : c'est de l'assumer.

Car il est une idée qu'à travers tout son pessimisme Sade répudie farouchement : c'est celle de subir. C'est pourquoi il hait cette hypocrisie résignée qu'on décore du nom de vertu ; elle est en fait une soumission imbécile au règne du mal, tel que la société l'a recréé ; en elle l'homme renonce à la fois à son authenticité et à sa liberté. Sade a beau jeu de montrer que la chasteté, la tempérance ne se justifient pas même par leur utilité ; les préjugés qui condamnent l'inceste, la sodomie et toutes les *fantaisies* sexuelles n'ont pour but que d'annihiler l'individu en lui imposant un conformisme inepte. Mais les vertus majeures que prêche le siècle ont un sens plus profond : elles cherchent à pallier les insuffisances par trop évidentes de la loi. Contre la tolérance, Sade n'élève pas d'objection, sans doute parce qu'il ne voit personne la pratiquer ; mais ce qu'on appelle l'humanité et la bienfaisance, il les attaque fanatiquement ; ce sont des mystifications qui visent à concilier ce qui est inconciliable : les appétits inassouvis du pauvre et l'égoïste cupidité du riche. Reprenant la tradition de La Rochefoucauld, il montre qu'elles ne sont qu'un masque sous lequel se déguise l'intérêt. Pour contenir l'arrogance des puissants, les faibles ont inventé l'idée de fraternité qui ne repose sur aucune base solide : *Or, je vous prie de me dire s'il faut que j'aime un être seulement parce qu'il existe ou qu'il me ressemble et que sous ces uniques rapports je le préfère subitement à moi ?* Quelle hypocrisie chez les privilégiés qui affichent une édifiante philanthropie alors qu'ils consentent à l'abjecte condition des opprimés ! Cette sensiblerie menteuse était si répandue à l'époque que Valmont même, chez Laclos, s'attendrit jusqu'aux larmes en faisant la charité ; et c'est évidemment cette mode qui incite Sade à déchaîner contre la *bienfaisance* toute sa mauvaise foi et toute sa sincérité. Certes, il bouffonne quand il prétend en maltraitant des filles servir les mœurs : si on permettait aux libertins de les molester impunément, soutient-il, la prostitution deviendrait un métier si dangereux que personne ne l'embrasserait plus ; mais c'est à bon droit qu'il dénonce à travers ces sophismes l'inconséquence d'une société qui protège ce qu'elle condamne et qui tout en autorisant la débauche cloue au pilori le débauché. C'est avec une même sombre ironie qu'il proclame les dangers de l'aumône ; si on ne réduit pas au désespoir les miséreux, ils risquent de se révolter, et le plus sûr, ce serait de les exterminer tous ; dans ce projet qu'il attribue à Saint-Fond, Sade développe le célèbre pamphlet de Swift et il ne s'identifie certainement pas à son héros ; cependant le cynisme de cet aristocrate qui épouse à outrance les intérêts de sa classe est plus valable à ses yeux que les compromis

des jouisseurs honteux. Sa pensée est claire : ou supprimez les pauvres, ou supprimez la pauvreté, mais ne perpétuez pas par des demi-mesures l'injustice et l'oppression ; et surtout ne prétendez pas racheter vos exactions en abandonnant à ceux que vous dépouillez une dîme insignifiante. Si les héros de Sade laissent mourir de faim un malheureux plutôt que de se souiller d'une aumône qui ne leur coûterait rien, c'est qu'ils refusent passionnément toute complicité avec les honnêtes gens dont la conscience s'apaise à si vil prix.

La vertu ne mérite aucune admiration ni aucune gratitude puisque, loin de refléter les exigences d'un bien transcendant, elle sert les intérêts de ceux qui l'affichent : il est logique que Sade aboutisse à cette conclusion. Mais après tout, si l'intérêt est la seule loi de l'individu, pourquoi la mépriser ? Quelle supériorité a sur elle le vice ? Sade a répondu souvent et avec véhémence à cette question ; dans le cas où l'on choisit la vertu, nous dit-il : *Quel défaut de mouvement ! Quelle glace ! rien ne m'émeut, rien ne m'agite... Je le demande, est-ce là jouir ? Quelle différence dans le parti contraire ! comme mes sens sont chatouillés ! comme mes organes sont émus.* Et encore : *Le bonheur n'est que dans ce qui agite et il n'y a que le crime qui agite.* Au nom de l'hédonisme professé par son siècle, cet argument est de poids ; tout ce qu'on pourrait lui objecter, c'est que Sade généralise son cas singulier : certaines âmes ne peuvent-elles être agitées aussi par le bien ? Il refuse cet éclectisme. *La vertu ne peut jamais procurer qu'un bonheur fantastique, ... il n'y a de véritable félicité que dans les sens et la vertu n'en flatte aucun.* Cette déclaration peut surprendre puisque Sade a fait précisément de l'imagination le ressort du vice ; mais à travers les phantasmes dont il s'alimente, celui-ci appréhende une vérité, et la preuve en est qu'il aboutit à l'orgasme, c'est-à-dire à une sensation sûre, tandis que les illusions dont se nourrit la vertu ne sont jamais récupérées par l'individu d'une manière concrète ; la sensation, d'après la philosophie que Sade emprunte à son époque, est la seule mesure de la réalité, et si la vertu n'en éveille aucune, c'est qu'elle n'a aucun fondement réel ; Sade s'est expliqué encore plus nettement dans ce parallèle entre vertu et vice : *La première est chimérique, l'autre est réel, la première tient aux préjugés, l'autre est fondé sur la raison ; je b... à l'une et je ne sens que très peu de chose à l'autre.* Chimérique, fantastique, la vertu nous enferme dans un monde d'apparences ; tandis que son intime liaison à la chair garantit l'authenticité de ce qu'on appelle le vice. En utilisant le vocabulaire de Stirner, dont on a avec raison rapproché Sade, on dirait que la vertu aliène l'individu à cette entité vide, l'Homme ; c'est seulement dans le crime qu'il se revendique et s'accomplit comme moi concret. Si le pauvre se résigne, ou s'il essaie vainement de lutter pour ses frères, il est manœuvré, dupé, un objet inerte dont la nature se joue, il n'est rien : il lui faut, tels la Dubois ou Cœur de Fer, chercher à passer du côté des forts. Le riche qui accepte passivement ses privilèges n'existe lui aussi qu'à la manière d'une chose ; qu'il abuse de ses pouvoirs, qu'il se fasse tyran, bourreau, alors il est quelqu'un ; il profitera cyniquement de l'injustice qui le favorise au lieu de se perdre en rêves philanthropiques : *Où seraient les victimes de notre scélératesse si tous les hommes étaient criminels ? Ne cessons jamais de tenir ce peuple sous le joug de l'erreur et du mensonge,* déclare

Esterval.

En revenons-nous donc à l'idée que l'homme ne peut qu'obéir à la nature mauvaise ? Sous prétexte de sauvegarder son authenticité, n'assassine-t-on pas sa liberté ? Non ; car si celle-ci ne peut contredire le donné, elle est capable de s'arracher à lui pour l'assumer ; c'est là une démarche analogue à la conversion stoïcienne qui elle aussi reprend à son compte la réalité dans une décision volontaire. Il n'est pas contradictoire que Sade, tout en prônant le crime, s'indigne souvent contre l'injustice, l'égoïsme ou la cruauté des hommes¹⁶ ; il n'a que mépris pour les vices timides, les forfaits irréfléchis qui se bornent à refléter passivement la noirceur de la nature ; c'est pour éviter d'être méchant à la manière d'un volcan ou d'un policier qu'il faut *se faire* criminel ; il ne s'agit pas de se soumettre à l'univers ; mais de l'imiter dans un libre défi. C'est l'attitude que revendique au bord de l'Etna le chimiste Almani : *Oui, mon ami, oui, j'abhorre la nature ; et c'est parce que je la connais bien que je la déteste ; instruit de ses affreux secrets, j'ai éprouvé une sorte de plaisir indicible à copier ses noirceurs. Je l'imiterai mais en la détestant... Ses filets meurtriers sont tendus sur nous seuls, essayons de l'y envelopper elle-même... En ne m'offrant que ses effets, elle me celait toutes ses causes. Je me suis donc restreint à l'imitation des premiers ; ne pouvant deviner le motif qui plaçait le poignard en ses mains, j'ai su lui ravir l'arme et je m'en suis servi comme elle.* Ce texte rend le même son ambigu que les mots de Dolmancé : *Ce fut leur ingratitude qui sécha mon cœur* ; il nous rappelle que c'est dans le désespoir et le ressentiment que Sade s'est voué au mal. Et c'est ici que son héros se distingue du sage antique : il ne suit pas la nature avec amour et joie ; il la copie en l'abhorrant et sans la comprendre ; et lui-même se veut sans s'approuver. Le mal n'est pas harmonieux ; son essence est déchirement.

Ce déchirement doit être vécu dans une tension constante ; sinon il se figerait en remords et sous cette figure il constitue un danger mortel. Blanchot a remarqué que le héros sadique se voue aux pires catastrophes dès que par quelque scrupule il rend à la société son pouvoir sur lui ; se repentir, hésiter, c'est se reconnaître des juges, c'est donc accepter d'être coupable au lieu de se revendiquer comme le libre auteur de ses actes ; celui qui consent à sa passivité mérite toutes les défaites que le monde hostile lui infligera. Au contraire : *Le véritable libertin aime jusqu'aux reproches que lui méritent ses exécrables forfaits. N'en a-t-on pas vu qui aimaient jusqu'aux supplices que la vengeance humaine leur proposait, qui les subissaient avec joie, qui regardaient l'échafaud comme un trône de gloire ? Voilà l'homme au dernier degré de la corruption réfléchi.* À ce degré suprême, ce n'est pas seulement des préjugés et de la honte que l'homme est délivré mais de toutes les craintes. Sa sérénité rejoint celle du sage antique qui tenait pour futiles les « choses qui ne dépendent pas de nous » ; mais celui-ci se bornait de manière toute négative à se défendre contre des souffrances possibles ; le noir stoïcisme de Sade promet un bonheur positif ; ainsi Cœur de Fer pose comme alternative : *Ou le crime qui nous rend heureux, ou l'échafaud qui nous empêche d'être malheureux.* Rien ne saurait menacer l'homme qui sait changer ses défaites mêmes en triomphe ; il n'a peur de rien parce que tout lui est bon. La

brutale facticité des choses n'écrase pas l'homme libre parce qu'elle ne l'intéresse pas : il n'est concerné que par leur signification et celle-ci ne relève que de lui ; un individu qu'un autre fouette ou pénètre peut en être le maître aussi bien que l'esclave ; l'ambivalence de la douleur et du plaisir, de l'humiliation et de l'orgueil permet au libertin de dominer n'importe quelle situation : ainsi Juliette sait transformer en jouissances les mêmes tourments qui accablent Justine. Au fond, le contenu de l'expérience est sans importance : ce qui compte c'est l'intention dont le sujet l'anime. Ainsi l'hédonisme s'achève en ataraxie, ce qui confirme la paradoxale parenté du sadisme et du stoïcisme : le bonheur promis à l'individu se ramène à l'indifférence. *Je suis heureux, moi, ma chère, depuis que je me livre à tous les crimes de sang-froid*, dit Bressac. La cruauté apparaît sous un jour nouveau, comme une ascèse : *Qui sait s'endurcir aux maux d'autrui devient inaccessible aux siens propres*. Ce n'est plus à l'agitation qu'il faut tendre, mais à l'*apathie*. Sans doute le libertin novice a-t-il besoin d'émotions violentes pour éprouver la vérité de son existence singulière ; mais une fois qu'il l'a conquise, il lui suffit de la forme pure du crime pour la lui garantir ; celui-ci a *un caractère de grandeur et de sublimité qui l'emporte et l'emportera toujours sur les attraits monotones de la vertu* et qui rend vaines toutes les satisfactions contingentes qu'on serait tenté d'en escompter. Par une sévérité analogue à celle de Kant et qui a sa source dans une même tradition puritaine, Sade ne conçoit l'acte libre que dégagé de toute sensibilité : s'il obéissait à des motifs affectifs, il ferait encore de nous les esclaves de la nature et non des sujets autonomes.

Un tel choix est permis à n'importe quel individu, quelle que soit sa situation ; une des victimes enfermées dans le harem des moines où languit Justine a réussi à échapper à son sort en prouvant sa valeur : elle a poignardé une de ses compagnes avec une sauvagerie qui lui a attiré l'admiration de ses maîtres et fait d'elle la reine du sérail ; ceux qui demeurent du côté des opprimés, c'est à cause de la bassesse de leur cœur et il faut leur refuser toute pitié : *Que veux-tu qu'il y ait de commun entre celui qui peut tout et celui qui n'ose rien ?* L'opposition des deux verbes est significative : oser, pour Sade, c'est aussitôt pouvoir. Blanchot a souligné l'austérité de cette morale : les criminels de Sade ont presque tous des morts violentes, et c'est leur mérite qui change leurs malheurs en gloire. Mais en fait, la mort n'est pas le pire des échecs et quelle que soit la fin qu'il leur réserve, Sade assure à ses héros une destinée qui leur permet de s'accomplir. Cet optimisme repose sur une vision aristocratique de l'humanité, enveloppant elle-même dans sa dureté implacable une doctrine de la prédestination : car cette qualité d'âme qui permet à de rares élus de régner sur un troupeau de condamnés, elle apparaît comme une grâce arbitrairement dispensée ; de tout temps Juliette était sauvée, Justine perdue. Ce qui est plus intéressant encore, c'est que le mérite ne saurait entraîner la réussite s'il n'était pas *reconnu* ; la force d'âme de Valérie ou de Juliette ne leur servirait à rien si elle ne méritait l'admiration de leurs tyrans. Divisés, séparés, il faut donc admettre que ceux-ci s'inclinent ensemble devant certaines valeurs ; et en effet, sous ces figures diverses dont l'équivalence est pour Sade assurée : orgasme-nature-raison, ceux-ci choisissent la réalité ; ou plus

exactement elle s'impose à eux ; c'est par leur médiation que le triomphe du héros est assuré ; mais ce qui le sauve en dernier ressort, c'est qu'il a misé sur la vérité. Par-delà toutes les contingences, Sade croit en un absolu qui ne saurait jamais décevoir celui qui l'invoque comme suprême instance.

Si tous les hommes n'embrassent pas une morale si sûre, c'est seulement à cause de leur pusillanimité, car on ne peut lui opposer aucune objection valable. Elle ne saurait offenser un Dieu qui n'est que chimère ; et puisque la Nature est division, hostilité, en l'attaquant même on se conformerait encore à elle ; cédant à ses préjugés naturalistes, Sade écrit : *Le seul vrai crime serait d'outrager la nature*, et il ajoute aussitôt : *Est-il possible d'imaginer que la nature nous donnerait la possibilité d'un crime qui l'outragerait ?* Tout ce qui arrive est intégré par elle ; le meurtre même, elle l'accueille avec indifférence, puisque : *le principe de vie de tous les êtres n'est autre que celui de la mort ; cette mort n'est qu'imaginaire*. L'homme seul attache de l'importance à sa propre existence, mais il *pourrait anéantir totalement son espèce sans que l'univers en éprouvât la moindre altération* ; il prétend posséder un caractère sacré qui le rendrait intouchable, mais il n'est qu'un animal parmi d'autres. *C'est le seul orgueil de l'homme qui érigea le meurtre en crime*. À vrai dire le plaidoyer de Sade est si énergique qu'il finit par dénier au crime tout caractère criminel ; il s'en rend compte lui-même : la dernière partie de *Juliette* est un effort convulsif pour ranimer la flamme du Mal ; mais volcans, incendies, poison, peste, s'il n'y a pas de Dieu, si l'homme n'est qu'une vapeur, si la nature consent à tout, les pires dévastations tombent dans l'indifférence. *L'impossibilité d'outrager la nature est selon moi le plus grand supplice de l'homme !* gémit Sade. Et s'il n'avait misé que sur l'horreur démoniaque du crime, son éthique se solderait par un échec radical ; mais s'il souscrit lui-même à cette défaite, c'est qu'il livre aussi une autre bataille : sa conviction profonde c'est que le crime est bon.

Et d'abord, à l'égard de la nature, il n'est pas seulement inoffensif : il la sert. Sade explique dans *Juliette* que *l'esprit des trois règnes*, si rien ne lui faisait obstacle, deviendrait si violent qu'il paralyserait la marche de l'univers : *Il n'y aurait plus ni gravitation ni mouvement* ; en portant dans son sein la contradiction, les forfaits humains l'arrachent à cette stagnation qui menacerait aussi une société trop vertueuse. Sade a certainement lu *La Ruche murmurante* de Mandeville, qui avait obtenu au début du siècle un large succès ; l'auteur y démontrait que les passions et les fautes des particuliers servent à la prospérité publique, ce sont même les plus grands scélérats qui travaillent le plus activement au bien commun ; quand une conversion intempestive faisait triompher la vertu, la ruche se trouvait ruinée. Sade a maintes fois exposé lui aussi qu'une collectivité qui *tomberait* dans la vertu serait du même coup précipitée dans l'inertie. Il y a là comme un pressentiment de la théorie hégélienne selon laquelle « l'inquiétude de l'esprit » ne saurait s'abolir sans entraîner la fin de l'histoire. Mais chez Sade l'immobilité apparaît non comme plénitude figée mais comme pure absence ; l'humanité s'acharne à couper par les conventions dont elle se barde toutes ses attaches avec la nature et elle se changerait en un pâle fantôme si quelques âmes résolues ne maintenaient en son sein, malgré elle, les droits de la vérité qui est division,

guerre, agitation ; c'est assez déjà que nos sens bornés nous interdisent d'atteindre la réalité en son cœur même, dit Sade dans le texte singulier où il nous compare tous à des aveugles, ne nous mutilons pas encore à plaisir, essayons de dépasser nos limites : *L'être le plus parfait que nous puissions concevoir sera celui qui s'éloignera le plus de nos conventions et les trouvera le plus méprisables*. Si on la replace dans son contexte, cette déclaration de Sade fait songer à la revendication de Rimbaud en faveur d'un « dérèglement systématique » de tous les sens ; et aussi aux tentatives des surréalistes pour pénétrer par-delà les artifices humains dans le cœur mystérieux du réel. Mais plutôt qu'en poète, c'est en moraliste que Sade cherche à briser la prison des apparences. La société mystificatrice et mystifiée contre laquelle il s'insurge évoque le « on » heideggérien dans lequel s'engloutit l'authenticité de l'existence et il s'agit chez lui aussi de récupérer celle-ci par une décision individuelle. Ces rapprochements ne sont pas des jeux. Il faut situer Sade dans la grande famille de ceux qui, par-delà « la banalité de la vie quotidienne », veulent conquérir une vérité immanente à ce monde. Dans cette perspective, le crime lui apparaît comme un devoir : *Dans une société criminelle, il faut être criminel*. Cette formule résume son éthique. Par le crime le libertin refuse toute complicité avec les noirceurs du donné dont la masse n'est que le reflet passif, donc abject ; il empêche la société de s'endormir dans l'injustice et il crée un état apocalyptique qui contraint tous les individus à assumer dans une incessante tension leur séparation, donc leur vérité.

C'est pourtant au nom de l'individu qu'on pourrait, semble-t-il, élever contre Sade les objections les plus convaincantes, car il est bien réel et le crime l'outrage réellement. C'est ici que la pensée de Sade s'avère *extrême* : rien n'a de vérité pour moi que ce qui est enveloppé dans mon expérience et à celle-ci l'intime présence d'autrui échappe radicalement, donc elle ne me concerne pas et ne saurait me dicter aucun devoir : *Nous nous moquons du tourment des autres : et qu'aurait-il de commun avec nous ce tourment ? Et encore : Il n'y a aucune comparaison entre ce qu'éprouvent les autres et ce que nous ressentons ; la plus forte douleur chez les autres doit assurément être nulle pour nous et le plus léger chatouillement du plaisir éprouvé par nous nous touche*. Le fait est que les seuls liens sûrs entre les hommes sont ceux qu'ils créent en se transcendant dans un monde commun par des projets communs ; le sensualisme hédoniste que professe le XVIII^e siècle ne propose à l'individu d'autre projet que de se « procurer des sensations et des sentiments agréables », il le fige dans sa solitaire immanence. Dans un passage de *Justine*, Sade nous montre un chirurgien qui a dessein de disséquer sa fille pour aider au progrès de la science, donc de l'humanité : saisie dans son devenir transcendant, celle-ci a donc une valeur à ses yeux ; mais réduit à sa vaine présence à soi, qu'est-ce qu'un homme ? un pur fait dénué de toute valeur, qui ne me touche pas plus qu'une pierre inerte. *Le prochain ne m'est rien : il n'y a pas le plus petit rapport entre lui et moi*.

Ces déclarations semblent contradictoires avec l'attitude vivante de Sade ; il saute aux yeux que s'il n'était rien de *commun* entre le tourment de la victime et le bourreau celui-ci ne saurait en tirer aucun plaisir. Mais en vérité ce que Sade

conteste c'est l'existence *a priori* d'une relation donnée entre moi et l'autre sur laquelle ma conduite devrait abstraitement se régler ; il ne nie pas la possibilité d'en établir une ; et s'il refuse à autrui une reconnaissance éthique fondée sur les fausses notions de réciprocité et d'universalité, c'est pour s'autoriser à briser concrètement les barrières charnelles qui isolent les consciences. Chacune ne témoigne que de soi ; le prix qu'elle s'attribue, elle ne saurait invoquer aucun droit pour l'imposer à autrui : mais elle peut le revendiquer d'une manière singulière et vivante dans des actes. C'est le parti que choisit le criminel ; et par la violence de son affirmation, devenant réel pour l'autre il dévoile aussi l'autre comme existant réellement. Mais il faut noter que — bien différent du conflit décrit par Hegel — ce processus ne comporte pour le sujet aucun risque : il ne met pas enjeu sa primauté et, quoi qu'il lui arrive, il n'acceptera pas de maître ; vaincu, il reviendrait à une solitude qui s'achèverait par la mort, mais il demeurerait souverain.

Ainsi autrui ne représente pas pour le despote un danger qui pourrait l'atteindre au cœur de son être ; néanmoins ce monde étranger dont il est exclu l'irrite, il veut y pénétrer. Paradoxalement, dans ce domaine interdit il lui est loisible de susciter des événements, et la tentation est d'autant plus vertigineuse que ceux-ci seront incommensurables avec son expérience. Sade a cent fois insisté sur ce point : ce n'est pas le malheur d'autrui qui exalte le libertin, c'est de s'en savoir l'auteur ; il y a là pour lui bien autre chose qu'un plaisir démoniaque abstrait : quand il trame ses sombres machinations, il voit sa liberté se métamorphoser pour autrui en destin ; et comme la mort est plus sûre que la vie, la souffrance que le bonheur, c'est dans les persécutions et l'assassinat qu'il assumera ce mystère. Mais s'imposer à la victime stupéfaite sous la figure de la fatalité, ce n'est pas assez ; dupée, mystifiée, on la possède, mais seulement du dehors ; en se découvrant à elle, le bourreau l'incite à manifester dans ses cris ou ses prières sa liberté ; si celle-ci ne se révèle pas, la victime est indigne de la torture, on la tue ou on l'oublie ; il se peut aussi que par la violence de sa révolte, fuite, suicide ou victoire, elle échappe au tourmenteur ; ce que celui-ci réclame c'est qu'oscillant du refus à la soumission, rebelle ou consentante elle reconnaisse en tout cas dans la liberté du tyran son destin ; alors elle est unie à lui par le plus étroit des liens, ils forment véritablement un couple.

Il est des cas plus rares où la liberté de la victime, sans se dérober au destin que crée pour elle le tyran, réussit à le surmonter. Elle tourne la souffrance en plaisir, la honte en orgueil, elle devient une complice. C'est alors que le débauché se trouve comblé : *Il n'est point pour un esprit libertin de plaisir plus vif que de faire des prosélytes*. Dépraver une créature innocente, c'est évidemment un acte satanique ; mais étant donné l'ambivalence du mal, en lui gagnant un adepte on opère aussi une authentique conversion. Le rapt de virginité entre autres apparaît dans cette lumière comme une cérémonie d'initiation. De même que pour imiter la nature il faut l'outrager, mais que l'outrage s'abolit puisqu'elle-même le réclame, en violentant un individu on l'accule à assumer sa séparation et par là il trouve une vérité qui le réconcilie avec son antagoniste. Bourreau et victime se

reconnaissent comme des semblables dans l'étonnement, l'estime, voire l'admiration. On a montré justement qu'il n'existe jamais aucune définitive alliance entre les libertins de Sade, leur rapport implique une constante tension ; mais que Sade fasse triompher systématiquement l'égoïsme sur l'amitié n'empêche qu'il doue celle-ci d'une réalité. Noirceul prend grand soin de prévenir Juliette qu'il tient à elle seulement à cause du plaisir qu'il trouve en sa compagnie : mais un tel plaisir implique entre eux un rapport concret ; chacun se sent confirmé en soi-même par la présence d'un *alter ego*, c'est une absolution et une exaltation. La débauche collective réalise entre les libertins de Sade une véritable communion : c'est à travers la conscience des autres que chacun saisit le sens de ses actes et sa propre figure, c'est dans une chair étrangère que j'éprouve la mienne ; alors en vérité le prochain existe pour moi. Le scandale de la coexistence ne se laisse pas penser, mais on peut en vaincre le mystère à la manière dont Alexandre trancha le nœud gordien : il faut s'y installer par des actes. *Quelle énigme que l'homme ! — Oui, mon ami et voilà ce qui a fait dire à un homme de beaucoup d'esprit qu'il vaut mieux le f... que de le comprendre.* L'érotisme apparaît chez Sade comme un mode de communication, le seul valable ; on peut dire en parodiant un mot de Claudel que chez Sade « le vit est le plus court chemin d'un cœur à un autre ».

C'est trahir Sade que de lui vouer une sympathie trop facile ; car c'est mon malheur qu'il veut, ma sujétion et ma mort ; et chaque fois que nous prenons parti pour l'enfant qu'a égorgé un satyre, nous nous dressons contre lui. Aussi bien ne m'interdit-il pas de me défendre ; il admet qu'un père de famille venge ou prévienne, fût-ce par le meurtre, le viol de son enfant. Ce qu'il réclame c'est que dans la lutte qui oppose des existences inconciliables, chacun s'engage concrètement au nom de sa propre existence. Il approuve la vendetta, et non les tribunaux : on peut tuer, mais non juger. Les prétentions du juge sont plus arrogantes que celles du tyran, car celui-ci se borne à coïncider avec lui-même tandis que celui-là essaie d'ériger ses opinions en loi universelle ; sa tentative repose sur un mensonge : car chacun est enfermé dans sa propre peau, il ne saurait devenir médiateur des individus séparés dont il est lui-même séparé. Et que quantité de ces individus se liguent, qu'ensemble ils s'aliènent dans des institutions dont aucun n'est plus le maître ne leur donne aucun droit nouveau : le nombre ne fait rien à l'affaire. Il n'est aucun moyen de mesurer ce qui est incommensurable. Pour échapper aux conflits de l'existence, nous nous réfugions dans un univers d'apparences et l'existence même se dérobe ; en croyant nous défendre nous nous annihilons. L'immense mérite de Sade c'est qu'il revendique contre les abstractions et les aliénations qui ne sont que des fuites la vérité de l'homme. Personne n'est plus passionnément que lui attaché au concret. Il n'a jamais accordé aucun crédit aux « on-dit » dont les esprits médiocres se nourrissent paresseusement ; il n'adhère qu'aux vérités qui lui sont données dans l'évidence de son expérience vécue ; aussi a-t-il dépassé le sensualisme de son

époque pour le transformer en une morale de l'authenticité.

Ceci ne signifie pas que la solution qu'il propose puisse nous satisfaire. Car si la grandeur de Sade vient de ce qu'il a voulu saisir dans sa situation singulière l'essence même de la condition humaine, de là résultent aussi ses limites. L'issue qu'il s'est choisie, il a estimé qu'elle était valable pour tous, et à l'exclusion de toute autre : en cela il s'est doublement trompé. Malgré tout son pessimisme, il est socialement du côté des privilégiés et il n'a pas compris que l'iniquité sociale atteint l'individu jusque dans ses possibilités éthiques ; la révolte même est un luxe nécessitant de la culture, des loisirs, un recul devant les besoins de l'existence ; si les héros de Sade la paient de leur vie, du moins est-ce après qu'elle eut donné à cette vie un sens valable ; tandis que pour l'immense majorité des hommes, elle coïnciderait avec un suicide imbécile. Contrairement à ses vœux, c'est la chance, non le mérite qui opérerait la sélection d'une élite criminelle. Si l'on objecte qu'il n'a jamais visé l'universalité, qu'il lui suffisait d'assurer son propre salut, on ne lui fait pas justice ; il s'est proposé en exemple puisqu'il a écrit — et avec quelle passion — son expérience ; et sans doute il n'escomptait pas que cet appel fût entendu par tous ; mais il ne pensait pas l'adresser seulement aux membres des classes privilégiées dont il détestait l'arrogance ; cette espèce de prédestination à laquelle il croyait, il la concevait démocratiquement et il n'eût pas voulu découvrir qu'elle dépendait des circonstances économiques auxquelles, dans son idée, elle devait permettre d'échapper.

D'autre part, Sade n'a pas supposé qu'il pût exister d'autre chemin que celui de la rébellion individuelle ; il ne connaît qu'une alternative : celle de la morale abstraite ou du crime ; il ignore l'action. Qu'une communication concrète entre les sujets soit permise à travers une entreprise qui intégrerait tous les hommes au projet général d'être un homme, s'il l'a soupçonné, il ne s'y est pas arrêté ; refusant à l'individu sa transcendance, il le voue à une insignifiance qui autorise à le violenter ; mais cette violence s'exerçant à vide devient dérisoire, et le tyran qui cherche à s'affirmer par elle ne découvre ainsi que son propre néant.

À cette contradiction cependant Sade peut en opposer une autre. Car le rêve caressé par le XVIII^e de concilier les individus au sein de leur immanence est de toute façon impraticable : le démenti que devait lui infliger la Terreur, Sade l'a incarné à sa manière de façon pathétique ; l'individu qui ne consent pas à renier sa singularité, la société le répudie. Mais si on choisit de ne reconnaître en chaque sujet que la transcendance qui l'unit concrètement à ses semblables, on est conduit à les aliéner tous à de nouvelles idoles et leur insignifiance singulière paraîtra d'autant plus évidente ; on sacrifiera aujourd'hui à demain, la minorité à la majorité, la liberté de chacun aux accomplissements collectifs. La prison, la guillotine seront les conséquences logiques de ce reniement. La mensongère fraternité s'achève par des crimes dans lesquels la vertu reconnaît son visage abstrait. « Rien ne ressemble plus à la vertu qu'un grand crime », a dit Saint-Just. Ne vaut-il pas mieux assumer le mal que de souscrire à ce bien qui entraîne après soi d'abstraites hécatombes ? Sans doute est-il impossible d'éluder ce dilemme. Si la totalité des hommes qui peuplent la terre était présente à tous, dans toute sa

réalité, aucune action collective ne serait permise et pour chacun l'air deviendrait irrespirable. À chaque instant des milliers d'individus souffrent et meurent, vainement, injustement, et nous n'en sommes pas affectés : notre existence n'est possible qu'à ce prix. Le mérite de Sade, ce n'est pas seulement qu'il a crié tout haut ce que chacun s'avoue honteusement : c'est qu'il n'en a pas pris son parti. Contre l'indifférence il a choisi la cruauté. C'est sans doute pourquoi il trouve tant d'échos aujourd'hui, où l'individu se sait victime moins de la méchanceté des hommes que de leur bonne conscience ; c'est venir à son secours que d'entamer ce terrifiant optimisme. Dans la solitude des cachots, Sade a réalisé une nuit éthique analogue à la nuit intellectuelle dont s'est enveloppé Descartes ; il n'en a pas fait jaillir une évidence : mais du moins a-t-il contesté toutes les réponses trop faciles. Si l'on peut espérer surmonter jamais la séparation des individus, c'est à condition de ne pas la méconnaître ; sinon les promesses du bonheur et de la justice enveloppent les pires menaces. Sade a vécu jusqu'à la lie le moment de l'égoïsme, de l'injustice, du malheur et il en revendique la vérité. Ce qui fait la suprême valeur de son témoignage, c'est qu'il nous inquiète. Il nous oblige à remettre en question le problème essentiel qui sous d'autres figures hante ce temps : le vrai rapport de l'homme à l'homme.

1. Le vieux Sade se faisant apporter des paniers de roses, les respirant voluptueusement et les souillant ensuite avec un rire sardonique dans la boue des ruisseaux : les journalistes d'aujourd'hui nous ont appris comment se fabrique ce genre d'anecdotes.

2. Desbordes : *Le Vrai Visage du marquis de Sade*.

3. Klossowski s'étonne que Sade ne lui manifeste aucune rancune ; mais Sade ne déteste pas spontanément l'autorité : qu'un individu use et abuse de ses droits, il l'admet. Sade, héritier des biens paternels, ne s'oppose d'abord à la société que sur un plan individuel et affectif, à travers des femmes : épouse et belle-mère.

4. *Aline et Valcour*.

5. *La Philosophie dans le boudoir*.

6. *Sic*.

7. Les aveux de Sade ne corroborent pas sur ce point la déposition de Rose Keller.

8. *La Nature*.

9. *La Philosophie dans le boudoir*.

10. *La Philosophie dans le boudoir*.

11. *Aline et Valcour*.

12. Cf. Sade : *C'est l'horreur, la vilenie, la chose affreuse qui plaît quand on b... ; or, se rencontre-t-elle mieux qu'en un objet vicié ?... Tout plein de gens préfèrent pour leur jouissance une femme vieille, laide et même puante à une fille fraîche et jolie*.

13. *La Nature*.

14. Cité par Maurice Heine : *Le Marquis de Sade*.

15. On a assuré que Sade n'endosse pas cette déclaration puisqu'il la met dans la bouche du Chevalier ; mais le Chevalier se borne à lire un texte dont Dolmancé, porte-parole de Sade, se reconnaît l'auteur.

16. L'analogie est frappante ici avec Stirner qui condamne, lui aussi, le crime « vulgaire », prônant seulement celui où s'accomplit la révolte du moi.

*La pensée de droite, aujourd'hui*¹

1. Paru dans *Les Temps modernes*, n^{os} 112-113, mai 1955, et n^{os} 114-115, juin-juillet 1955.

La vérité est une : l'erreur, multiple. Ce n'est pas un hasard si la droite professe le pluralisme. Les doctrines qui l'expriment sont trop nombreuses pour qu'il soit question ici de toutes les examiner sérieusement. Mais les penseurs bourgeois — qui interdisent à leurs adversaires d'utiliser les méthodes de Marx s'ils n'acceptent en bloc tout son système — ne se gênent pas pour mélanger avec éclectisme des idées empruntées à Spengler, à Burnham, à Jaspers, à bien d'autres. Cet amalgame constitue le fonds commun des idéologies modernes de la droite ; et c'est lui qui est l'objet de cette étude.

Situation actuelle de la pensée bourgeoise

On le sait : le bourgeois d'aujourd'hui a peur. Dans tous les livres, les articles, les discours où sa pensée s'exprime, c'est cette panique qui d'abord saute aux yeux. Selon une formule chère à Malraux : « L'Europe a cessé de se penser en termes de liberté pour se penser en termes de destin. » Mais le destin de l'Occident, comme de toutes les civilisations, selon Spengler à qui cette terminologie est empruntée, c'est sa mort. Mort de l'Europe, déclin de l'Occident, fin d'un monde, fin du monde : la bourgeoisie vit dans l'imminence du cataclysme qui l'abolira.

« On pleure déjà dans les ruines sur des ruines futures », écrivait Fabre Luce vers 1945.

« Trop de désastres aujourd'hui poussent l'homme¹ à s'inquiéter de son œuvre, à douter de la valeur de la civilisation même. C'est peu qu'il s'interroge : bientôt il désespère et ricane. » (Caillois : *Liberté de l'Esprit*, 1949.)

« La société a besoin de surhommes car elle n'est plus capable de se diriger et la civilisation d'Occident est ébranlée jusque dans ses fondations. » (Alexis Carrel : *Réflexions sur la Conduite de la Vie*, 1950.)

« Nous nous trouvons aujourd'hui entre une fin et un commencement. Nous aussi nous avons nos terreurs. Le processus où nous sommes engagés sera long et terrible. » (Soustelle : *La liberté de l'Esprit*, 1951.)

« Nous connaissons tous la menace qui pèse sur la civilisation occidentale dans ce qu'elle a de plus précieux : la liberté de l'esprit. » (Rémy Roure : *Preuves*, 1951.)

Etc.

Le phénomène n'est pas entièrement neuf. De tout temps les conservateurs ont prévu avec effroi dans l'avenir le retour des barbaries passées². « Être à droite, c'est avoir peur pour ce qui existe », écrivait justement Jules Romains à l'époque où il ne partageait pas encore cette peur. Sous la forme qu'elle revêt aujourd'hui, cette « petite peur du xx^e siècle » qu'a dénoncée Mounier a commencé à se répandre dès la fin de la Première Guerre mondiale : alors l'optimisme de la bourgeoisie s'est trouvé sérieusement ébranlé. Au siècle précédent, elle croyait au développement harmonieux du capitalisme, à la continuité du progrès, à sa

propre pérennité. Quand elle était en veine de justification, elle pouvait invoquer à son profit l'intérêt général : l'essor des sciences, des techniques, des industries fondées sur le capital assurait à l'humanité future l'abondance et le bonheur. Surtout, elle faisait confiance à son avenir, elle se sentait forte. Elle n'ignorait pas « le péril ouvrier », mais elle possédait contre lui des armes multiples. « À la force des garnisons, on peut ajouter la toute-puissance des espérances religieuses », écrivait sans rire Chateaubriand.

Au début du XX^e siècle, la situation a déjà bien changé. Au régime de la libre concurrence a succédé celui des monopoles, et le capitalisme ainsi transformé a commencé à prendre conscience de ses propres contradictions. En outre « le péril ouvrier » s'est considérablement aggravé, les espérances religieuses ont perdu leur toute-puissance et le prolétariat est devenu une force capable de tenir en échec celle des garnisons. La bourgeoisie s'est mise à douter elle-même des illusions qu'elle s'était forgées ; les progrès de la technique et de l'industrie se sont avérés plus menaçants que prometteurs : on a appris non à fertiliser la terre mais à la dévaster. Certes, les économistes bourgeois soutiennent encore que le capitalisme est seul capable de réaliser la prospérité universelle : du moins accordent-ils qu'il faudrait considérablement l'aménager. À la lumière des guerres, des crises, on a découvert que le développement du régime ne ressemblait guère à une triomphante ascension vers un nouvel âge d'or : on a même commencé à soupçonner qu'il pourrait n'être dans l'histoire de l'humanité qu'une forme périssable. Confondant son sort avec celui de la terre tout entière, la bourgeoisie s'est mise à prophétiser de noires apocalypses. Ses idéologues ont repris à leur compte la vision catastrophique de l'histoire qu'avait suggérée Nietzsche.

« Après la Première Guerre mondiale, écrit Jaspers, le crépuscule tomba sur toutes les civilisations. On pressentait la fin de l'humanité dans ce creuset où se fondent à nouveau — pour leur disparition ou de nouvelles naissances — tous les peuples et tous les hommes. Ce n'était pas encore la fin, mais un peu partout on l'envisageait comme une éventualité. Chacun vivait dans cette attente, avec une angoisse d'épouvante — ou avec un fatalisme résigné ; on ramenait l'événement à des lois naturelles, historiques ou sociologiques, ou bien l'on en donnait une interprétation métaphysique en l'attribuant à une perte de substance. Ces différences d'atmosphère sont très sensibles chez Klages, Spengler ou Alfred Weber ; mais aucun d'eux ne doute que la crise ne soit là, et plus grave qu'elle ne l'avait jamais été³. »

En France aussi s'élèvent à cette époque des voix angoissées. Dans un essai qui fit alors grand bruit, Valéry sonne le glas : notre civilisation vient de découvrir qu'elle est mortelle. Drieu la Rochelle écrit en 1927 dans *Le Jeune Européen* : « Toutes les valeurs dont nous vivons disparaissent. » Et encore : « Je m'efforce d'approcher jusqu'à les toucher du doigt les caractères de mon époque. Je les trouve si abominables et si dominants que l'homme affaibli ne pourra plus se soustraire à la fatalité qu'ils énoncent et qu'il en périra bientôt. » Sur quoi, il prophétise longuement la mort de l'humain.

Cependant, la bourgeoisie n'envisageait encore la fin de l'humanité, c'est-à-dire

sa propre liquidation en tant que classe, que comme une « éventualité ». C'est qu'il lui restait un espoir : le fascisme. L'idéologie nazie convertissait le pessimisme en volonté de puissance. Quand Spengler annonçait le déclin de l'Occident, il escomptait que son livre pourrait « servir de base à l'organisation politique de notre avenir » ; il proposait à l'homme d'Occident l'alternative : « Faire le nécessaire ou rien » ; c'est-à-dire qu'il l'exhortait à accepter un nouveau césarisme. Drieu dépassait vers le PPF les sombres vaticinations de sa jeunesse ; il saluait dans le fascisme une moderne Renaissance. « Le totalitarisme offre les chances d'une double restauration corporelle et spirituelle à l'homme du ^{xx}e siècle », écrivait-il dans les *Notes pour comprendre ce siècle*. En 1940, il félicite l'Europe d'avoir enfin découvert « le sens du tragique » ; il déclare qu'« il faut réintroduire le tragique dans la pensée française » ; mais ce qu'il veut dire par là, c'est tout bonnement que la France doit s'intégrer à une Europe nazifiée.

À présent, voici que le nécessaire a été fait : en vain. Le fascisme a été vaincu : cette défaite pèse lourdement sur la bourgeoisie d'aujourd'hui. Dans le « crépuscule » qui baigne la civilisation elle n'aperçoit aucune lueur héroïque, aucun César. Plus rien ne la défend contre les doutes qui l'assaillent. « Il a fallu deux guerres mondiales, les camps de concentration, la bombe atomique pour ébranler notre bonne conscience, écrivait Soustelle dans *La Liberté de l'Esprit*. Nous avons commencé à nous poser la terrible question : serait-il possible que notre civilisation ne soit pas *la* Civilisation ? »

La question est posée ; et voilà qu'un immense chœur répond : elle ne l'est pas. Tous les peuples qui ne sont pas d'Occident, c'est-à-dire qui ne reconnaissent pas la suzeraineté des USA, et en Occident tous les hommes qui ne sont pas des bourgeois refusent la civilisation du bourgeois occidental. Et ce qui est plus grave encore : ils sont en train d'en créer une autre. Avant la dernière guerre, le bourgeois pressentait que quelque chose allait finir : il ne savait trop ce qui naîtrait ensuite. Maintenant la barbarie a un nom : le communisme. C'est lui la « face de Méduse » dont la vue glace le sang des civilisés. Déjà, il règne sur un cinquième du globe : c'est un cancer qui aura bientôt rongé toute la terre. Les seuls remèdes qu'envisage la droite, ce sont la bombe et la culture : l'un est bien radical, et l'autre l'est bien peu. Dans la colère et la terreur, elle reprend à son compte les prophéties marxistes : elle se sait perdue.

Pensée de vaincus, pensée vaincue ; pour déchiffrer les idéologies de droite contemporaines, il faut toujours se rappeler qu'elles s'élaborent sous le signe de la défaite. Bien entendu, elles se rattachent au passé par de nombreux traits, dont un entre autres n'a rien perdu de son importance depuis le temps où Marx le dénonçait : l'idéalisme. Coupé par son travail et son genre de vie de tout contact avec la matière, protégé contre le besoin, le bourgeois ignore les résistances du monde réel : il est idéaliste comme il respire. Tout l'encourage à développer systématiquement cette tendance où se reflète immédiatement sa situation : fondamentalement intéressé à nier la lutte des classes, il ne peut s'aveugler sur son existence qu'en refusant en bloc la réalité ; il lui substitue des Idées dont il définit à son gré la compréhension, et limite arbitrairement l'extension. La méthode,

considérée dans sa généralité⁴, est trop connue, Marx, Lénine l'ont attaquée avec trop d'éclat, pour que nous y insistions davantage. Il nous suffit de souligner que les divers développements de la pensée bourgeoise impliquent tous une attitude idéaliste et tendent tous à la confirmer.

Sur cette base on bâtissait naguère de beaux systèmes arrogants ; ces temps où prospéraient un Joseph de Maistre, un Bonald sont bien révolus ; le maurrassisme même, malgré sa débilité, est encore une doctrine trop positive, on l'a enterré. Le théoricien bourgeois sait que l'avenir lui échappe, il n'essaie plus de construire : il se définit à partir du communisme, contre lui, d'une façon purement négative. Aron par exemple, concluant *Le Grand Schisme*, ne se demande pas : « À quoi croyons-nous ? » mais : « Qu'opposer au communisme ? » Il répond : « L'affirmation des valeurs chrétiennes et humanistes. » Mais il est évident pour qui a lu ses livres que lesdites valeurs sont le cadet de ses soucis : c'est la défaite du communisme qui seule lui importe. De même, dans l'espèce de manifeste qui ouvre le second numéro de *Preuves*, Rougemont commence par déclarer : « Nous sommes plutôt faibles devant la propagande totalitaire » ; et en guise de programme, il propose des thèmes de contre-propagande. Les choses en sont au point que, répondant en 1950 dans *La Liberté de l'Esprit* à une enquête sur la liberté, Léon Werth a pu déclarer : « En 1950 un régime de liberté se définit par son contraire qui est le régime stalinien. » Et ses amis ont hautement loué cette réponse. C'est avouer que la droite contemporaine ne sait plus ce qu'elle défend : elle se défend contre le communisme, c'est tout. Et elle se défend sans espoir. Ceux que Nizan appelait « les chiens de garde » de la bourgeoisie essaient aujourd'hui de justifier la survivance d'une société dont ils annoncent eux-mêmes la mort prochaine.

Cette justification même n'est pas une tâche facile : son échec historique découvre à la bourgeoisie les contradictions théoriques où sa pensée s'empêtre. Jules Romains, dans un article publié en mars 1952 par la revue *Preuves*, a pathétiquement exposé son drame idéologique : la voilà victime des principes qu'elle avait créés pour son usage interne et qui sont en train de se répandre indiscrètement sur toute la terre. « Toute civilisation n'a pu jusqu'ici se constituer et surtout survivre que dans la mesure où elle a su préserver les différences, les acquisitions, les inégalités qu'elle avait lentement accumulées à son profit et qui toutes pouvaient apparaître iniques et monstrueuses aux yeux des barbaries, sauvageries, famines et pouilleries environnantes. » Or : « L'idée de justice ou plutôt l'idée d'égalité des droits est comme un feu dans la brousse. On aimerait bien l'arrêter à certaines tranchées. Mais elle saute par-dessus. La destruction des privilèges, des différences avantageuses, des acquisitions localisées est une réaction en chaîne qui ne prendra fin que le jour où elle n'aura plus rien à dévorer. »

Ce texte ingénu pose sans détour le problème qu'ont à résoudre nos modernes chiens de garde. Le pacte Atlantique a obligé les bourgeois à dépasser le vieux nationalisme vers ce qu'ils appellent l'Europe, l'Occident, la Civilisation ; pas d'inconvénient à cela : du moment qu'on demeure entre privilégiés, on peut bien effacer certaines frontières. Mais justement : on voudrait rester entre soi. Et voilà

que les « barbaries, sauvageries, famines et pouilleries environnantes » s'agitent, agissent, parlent, menacent : comment nier encore qu'elles existent ? M. de Rougemont a beau déclarer que « l'Europe est la conscience du monde », le bourgeois d'Occident est forcé d'admettre qu'il n'est plus la conscience unique, le sujet absolu : il y a d'autres hommes. À ceux-ci les privilèges des civilisés *apparaissent* iniques : comment dissiper cette apparence ? Jusqu'ici, grâce aux tranchées que la bourgeoisie avait su creuser, elle conciliait sans trop de peine l'idée de justice et la réalité de ses intérêts : le peut-elle encore ? Pas question évidemment de renoncer aux inégalités profitables. Faudra-t-il jeter l'idée de justice par-dessus bord ? Étant donné les traditions de l'idéologie bourgeoise, c'est là un dilemme douloureux.

Toute la difficulté vient du fait que la bourgeoisie pense. La noblesse combattait pour ses privilèges et se souciait peu de les légitimer. Alors, comme le rappelle avec nostalgie Drieu la Rochelle : « Penser, c'était finalement donner ou recevoir un coup d'épée. » Pour la bourgeoisie au contraire la pensée a été un instrument de libération : et elle se trouve aujourd'hui tout encombrée par l'idéologie qu'elle s'est forgée au temps où elle était une classe montante. « Toute classe nouvelle, écrit Marx, est obligée de donner à ses idées la forme d'universalité, de les représenter comme les seules raisonnables et universellement valables. » Sa prétention, ajoute-t-il, est justifiée dans la mesure où cette classe se soulève révolutionnairement. Seulement, voilà que la bourgeoisie est devenue à son tour classe dominante ; au lieu de lutter contre des privilèges étrangers, elle défend aujourd'hui ses propres privilèges contre le reste de l'humanité. Elle ne saurait renier tout à fait cette philosophie des Lumières dont elle a éprouvé la vérité dans la Révolution française ; mais c'est une arme à double tranchant qui aujourd'hui se retourne contre elle. Comment en effet justifier sur le mode universel la revendication de particularités avantageuses ? Il est naturel à chacun de se préférer, mais impossible d'ériger cette préférence en un système valable pour tous.

La bourgeoisie est consciente de ce paradoxe, aussi a-t-elle à l'égard de la pensée une attitude ambivalente. Marx signale justement qu'il y a un certain antagonisme entre « les membres actifs » de la classe dominante et « les idéologues actifs et conceptifs qui ont la spécialité de forger les illusions de cette classe sur elle-même ». Ces spécialistes sont considérés avec méfiance. Le mot *intellectuel* prend facilement à droite un sens péjoratif. Il est vrai que le prolétariat aussi tient les intellectuels pour suspects : mais seulement dans la mesure où ils sont des bourgeois ; et parmi les bourgeois, c'est d'abord aux intellectuels que Marx reconnaît la capacité de s'élever à « l'intelligence théorique du mouvement historique dans son ensemble ». Tandis que le bourgeois se défie de la pensée même. « Tout bon raisonnement offense », disait Stendhal. Tout régime progressiste combat l'analphabétisme : les régimes réactionnaires, Franco, Salazar, délibérément le favorisent. Dès que la droite se sent forte, elle substitue la violence à la pensée : on l'a bien vu en Allemagne nazie. En France aussi les « camelots du roi » et autres fascistes professaient qu'il valait mieux, si on était en

nombre, frapper qu'argumenter.

« Aujourd'hui, les hommes n'ont plus d'épée », soupirait déjà Drieu ; et la bourgeoisie se sent encore plus désarmée à présent qu'il y a vingt ans. Les Américains, il est vrai, ont la bombe atomique : et précisément elle leur tient lieu de pensée. Mais en France, en Allemagne, les sublimes spirituelles sont plus nécessaires que jamais. La bourgeoisie veut convaincre les autres et se convaincre qu'en défendant ses intérêts particuliers, elle vise des fins universelles : la tâche assignée à ses « idéologues actifs et conceptifs » c'est d'inventer une justice supérieure au nom de laquelle l'injustice se trouvera justifiée.

Pratiquement vaincu, théoriquement acculé à des contradictions insurmontables, il y a lieu de se demander pourquoi l'intellectuel occidental s'entête à défendre une civilisation condamnée et qui doute de soi. Puisque notre civilisation n'est pas *la* Civilisation mais seulement un moment de l'histoire humaine, pourquoi ne pas la dépasser vers la totalité de l'histoire et de l'humanité ? Mounier signale justement dans *La Petite Peur du xx^e siècle* que la notion d'Apocalypse à travers laquelle s'exprime « la mauvaise conscience européenne » est falsifiée par la peur ; car en vérité, dit-il, l'Apocalypse n'est pas un chant de catastrophe mais « un poème de triomphe, l'affirmation de la victoire finale des justes et le chant délirant du règne final de la plénitude ». En ce qui concerne les « membres actifs » de la bourgeoisie, la raison de cette falsification est manifeste ; le règne final de la justice et de la plénitude apparaîtrait comme un désastre aux privilégiés butés dans la défense de leurs privilèges injustes. Mais contre le particularisme d'une société condamnée, il semblerait naturel que les intellectuels, épris en tant que tels d'universalité, prennent le parti de l'humanité en général. Pourquoi beaucoup d'entre eux s'obstinent-ils à identifier l'Homme et le bourgeois, quitte à prophétiser dans le tremblement la fin de l'homme⁵ ?

Cette attitude est si paradoxale que Thierry Maulnier lui-même s'en est étonné ; en mai 53, dans *La Table Ronde*, il demande au bourgeois d'Occident : somme toute, qu'avez-vous à opposer au communisme ? jusqu'ici nous luttons contre lui au nom de la terreur qu'il nous inspirait ; mais si cette terreur cesse ? « Si le communisme renonce à la terreur, s'il peut, s'il ose renoncer à la terreur, il faudra bien que vous renonciez, vous, à trouver dans le communisme lui-même les armes pour le combattre. Il faudra bien que vous les trouviez en vous... La défense de l'Occident a été jusqu'ici négative. L'Occident ne veut pas du communisme. Bien. Mais cela ne saurait tenir lieu indéfiniment d'un avenir proposé aux hommes, d'un sens donné à cet avenir. » Il semblerait logique de conclure : si les raisons d'être anticommuniste ne sont que dans le communisme, et si précisément elles n'y sont plus, renonçons à l'anticommunisme. Mais le sens de l'article de Maulnier est différent : ce qu'il souhaite, c'est qu'on l'aide à trouver une justification positive de ce combat. Encore une fois, pourquoi cet entêtement ?

Répondre que les intellectuels anticommunistes sont eux-mêmes des bourgeois ne suffit pas : beaucoup d'entre eux ne profitent guère des avantages matériels réservés à la bourgeoisie ; et d'autre part, les « membres actifs » de leur classe les

tiennent quelque peu à distance. Mais précisément, en réagissant à cette situation, ils se sont créés des intérêts idéologiques qu'ils tiennent passionnément à sauvegarder. La justice supérieure qu'ils sont chargés d'inventer, et qui contredit la justice terrestre, ils ne peuvent la situer qu'au ciel : c'est là qu'ils se situent eux-mêmes. Ils y forgent des Vérités éternelles, des Valeurs absolues. À ces illusions d'universalité, ils sont plus attachés que les autres bourgeois puisqu'ils les ont eux-mêmes fabriquées. Et d'autre part le monde intelligible leur est un orgueilleux refuge contre la médiocrité de leur condition ; ils échappent à leur classe, ils règnent idéalement par-delà toutes les classes sur l'humanité entière. De là vient que leur horreur du marxisme est beaucoup plus farouche que celle des bourgeois actifs : le marxisme ne connaît que la terre et les rejette brutalement parmi les hommes. Bien entendu, ils n'avouent pas la vraie raison de leur haine ; ils préfèrent confesser sans vergogne des cauchemars puérils : « Si l'armée rouge entrait en France, si le PC prenait le pouvoir, je serais déporté, fusillé. » Ils rédigent des romans d'anticipation « à ne pas lire la nuit » ; ils gémissent avec Thierry Maulnier : « Le marxisme veut ma mort. » En fait, ce qu'ils redoutent, c'est d'être idéologiquement liquidés : ou plutôt ils savent que cette liquidation est déjà consommée. Le marxisme voit en eux, non des médiateurs sacrés entre les Idées et les hommes, mais des parasites bourgeois, une simple émanation des puissances capitalistes, un épiphénomène, un néant : ce n'est pas acceptable pour qui faute de trouver sa place en ce monde s'est aliéné à l'éternité.

Ainsi, tout en maintenant la prétention universalisante de sa pensée, l'idéologue bourgeois n'abdique pas la volonté particulariste de sa classe ; il ne lui reste qu'une issue : c'est de nier la particularité au moment même où il la revendique. Tout bourgeois est pratiquement intéressé à déguiser la lutte des classes⁶ ; le penseur bourgeois y est obligé s'il veut adhérer à sa propre pensée. Il refuse donc d'accorder aucune importance aux singularités empiriques de sa situation : et corrélativement à l'ensemble des singularités empiriques qui définissent les situations concrètes. Les facteurs matériels n'ont dans les sociétés qu'un rôle secondaire. La pensée transcende ces contingences. L'humanité est idéalement homogène. Et c'est l'homme, tel qu'il plane au ciel intelligible, unique, indivisible, unanime, achevé, qui s'exprime par la bouche du penseur.

Toute la philosophie de l'homme élaborée par les intellectuels bourgeois, et en particulier leur théorie de la connaissance, vise précisément, on le verra, à étayer cette prétention. Mais, étant donné l'attitude négative que j'ai signalée, leur doctrine positive compte beaucoup moins que leurs autodéfenses. Le premier de leurs soucis, c'est de se débarrasser du marxisme ; ils ne pourront prendre au sérieux leurs idées que s'ils ont d'abord annulé le système qui les met eux-mêmes en question. Leur pensée est d'abord et essentiellement une contre-pensée. La plupart de leurs écrits sont en fait des attaques contre le communisme.

Il y a là un curieux paradoxe : parce qu'il en vit les prophéties dans la terreur, le penseur bourgeois s'applique à refuser au marxisme toute valeur prophétique ou même seulement méthodique. Il élude cette contradiction par un pessimisme catastrophique qui change la nécessité en accident. Le socialisme triomphera : du

moins son avènement ne sera pas l'aboutissement d'une dialectique rationnelle mais un cataclysme dénué de sens. Voilà pourquoi l'intellectuel occidental se complait à trembler et change l'Apocalypse en un chant d'horreur : il préfère vouer l'humanité à l'absurdité, au néant, plutôt que de se contester lui-même.

L'anticommunisme

« Tous les problèmes sont affaire d'opinion », affirme Brice Parain. C'est là ce que postulent tous les systèmes anticommunistes. À travers des différences secondaires, leur convergence est ici remarquable. La réalité matérielle des hommes et de leur situation compte pour rien : seules importent leurs réactions subjectives. Le socialisme s'explique non par la force d'un système de production mais par le jeu de volontés dont les mobiles sont éthiques ou affectifs. La nécessité économique n'est qu'une abstraction : l'économie relève, en dernière analyse, de la psychologie. Les classes en général, le prolétariat en particulier, se définissent par des états d'âme⁷.

Nietzsche le premier a proposé une interprétation psychologiste de l'histoire et de la société : « Le faible est traversé par le désir de vengeance, le ressentiment ; le fort a le pathos agressif. » Cette notion de ressentiment a eu chez les penseurs de droite une extraordinaire fortune. Scheler l'a utilisée non pour attaquer le christianisme — qui est selon lui une doctrine d'amour positive — mais pour ruiner toute éthique socialiste : le socialisme exprime nécessairement un ressentiment contre Dieu et contre tout ce qu'il y a de divin dans l'homme. Avec quelques nuances, Scheler fait sien le mot de Rathenau : « L'idée de justice repose sur l'envie. » Conscient de sa bassesse, le « prolétariat moral » souhaite abaisser ceux qui lui sont supérieurs. En particulier la contestation du droit de propriété « repose sur l'envie des classes ouvrières à l'égard des classes qui ne tirent pas leur richesse de leur travail propre ». L'idée révolutionnaire se réduit au « soulèvement des esclaves animés de ressentiment⁸ ».

Cette psychologie pouvait paraître un peu sommaire : pour lui prêter de la profondeur, on a recouru à la psychanalyse. Eastman dans *La Science de la Révolution* interprète la mentalité ouvrière à partir de Freud. De Man dont le livre *Au-delà du Marxisme* a connu en France vers 1928 un succès considérable lui préfère Adler : psychanalysant le prolétariat, il diagnostique un complexe d'infériorité très prononcé. L'esprit de lutte des classes est engendré par un instinct profond : l'autoévaluation ; l'ouvrier se défend contre un sentiment de déficience par des « réactions compensatrices ». L'attitude révolutionnaire est une de ces réactions. Dans nombre d'études postérieures, le complexe d'infériorité apparaît comme la conséquence d'un phénomène affectif plus général : la frustration. Le sentiment de frustration entraîne chez le travailleur des découragements, des névroses qui se subliment dans l'attitude révolutionnaire. Somme toute, tout le malheur du prolétaire vient de ce qu'il se croit prolétaire. Cette conclusion s'accorde avec l'affirmation de Spengler : « Il n'y a pas

économiquement de classe ouvrière⁹. » Toynbee développe la même thèse¹⁰. « Le prolétariat en effet est un état d'esprit plutôt que la conséquence de conditions extérieures... [C'est] un élément ou un groupe social étant à l'intérieur d'une société donnée sans toutefois en faire vraiment¹¹ partie... La véritable marque du prolétariat n'est ni la pauvreté ni l'humble naissance, mais la conscience et le ressentiment d'être déshérité. » Monnerot dans *La Guerre en question* reprend presque littéralement cette définition ; selon lui le mot prolétariat désigne : « Ceux qui dans le champ de puissance et d'action d'une civilisation se sentent déshérités. »

Un lecteur naïf est tenté de se poser une question : pourquoi *se sentent-ils* déshérités ? Dans la *Sociologie du Communisme*¹² Monnerot esquisse une réponse. Il développe indéfiniment l'idée que la lutte des classes se ramène à un ensemble de réactions psychiques dont l'origine est le ressentiment. Le marxisme est constitué par un « *mélange détonant : la dialectique et le ressentiment...* Le ressentiment qui en lui mobilise la dialectique coïncide avec le ressentiment d'une catégorie sociale dont la naissance est effroyable, dont le ressentiment est historiquement nécessité.

« ... Il a fallu qu'un ressentiment individuel servi par une grande force de pénétration intellectuelle et de synthèse *interprète* un ressentiment collectif, un ressentiment historique pour qu'alors naquît cette doctrine de la révolution¹³ ».

Monnerot convient donc que le ressentiment du prolétariat est « historiquement *nécessité* » ; cette concession, si on la prenait au sérieux, suffirait à ruiner toutes ses théories : il n'y a de nécessité que du côté de la réalité ; si l'on admet que celle-ci impose au prolétariat une prise de conscience révolutionnaire, alors tout le psychologisme s'effondre et on retrouve un schéma marxiste. Pour aggraver la confusion, Monnerot ajoute en note : « Nous sommes ici d'accord avec Hegel sur le rôle du *mal* comme moteur historique. » Ce rapprochement fait apparaître avec éclat sa mauvaise foi : le mal est une réalité objective ; y voir un moteur historique c'est définir l'Histoire comme un processus objectivement fondé ; tandis que, en assimilant à l'idée de mal celle de ressentiment, Monnerot la psychologise. En fait, dans tout le reste de l'ouvrage, la *nécessité* historique est soigneusement passée sous silence. On rend compte de la « puissance détonante » du ressentiment par l'intervention de facteurs radicalement extérieurs à la situation vécue.

Lesquels ? Eh bien d'abord, l'action des meneurs, c'est-à-dire des communistes ; le parti communiste, que Monnerot baptise l'Entreprise, s'applique à exploiter et organiser les mécontentements diffus : « L'Entreprise utilise, entretient, tente de porter au degré décisif de virulence active les ressentiments des classes, des masses et des individus, et consiste précisément à organiser de l'extérieur mécontentements et mécontents de diverses natures. »

Bien entendu, ces menées ne s'expliquent pas non plus par une finalité objective. Le Parti, radicalement étranger au prolétariat, ne poursuit aucun but qui puisse concerner celui-ci : il agit sur lui du dehors, de façon mécanique et absurde. Par exemple s'il « travaille les masses coloniales » ce n'est pas qu'il prenne

à cœur leur désir d'émancipation : c'est pour « aggraver et envenimer toutes les contradictions du monde capitaliste¹⁴ ».

Soit. Mais pourquoi cette politique ? Ici Monnerot emprunte sa réponse à Burnham. Burnham a appris des « machiavéliens » et enseigné aux penseurs de droite éblouis cette vérité profonde : chefs, États, partis ne visent jamais dans le pouvoir autre chose que le pouvoir. Si un homme d'action met en avant un but objectif, tel que le bien commun, ou la liberté, c'est seulement pour mystifier son monde et on serait naïf de le croire. En vérité, le seul sujet de la science politique c'est « la lutte pour le pouvoir sous diverses formes avouées ou dissimulées ». Ce postulat permet à Burnham de définir le communisme : « Une conspiration mondiale en vue de la conquête d'un monopole du pouvoir à l'époque du déclin du capitalisme. » Et Monnerot assimile lui aussi l'Entreprise à une société secrète qui cherche à régner pour régner : le nom même dont il la baptise est choisi pour en souligner le caractère privé et égoïste.

Le machiavélisme complète harmonieusement la psychologie du ressentiment. Subjective dans ses mobiles, l'action révolutionnaire l'est aussi dans ses fins. Des hommes mus par une « volonté de puissance » amplifient chez ceux qui se savent impuissants des sentiments d'infériorité, d'envie, de haine.

On voit les avantages d'une telle interprétation. Somme toute, tous les malheurs des hommes sont imaginaires : des remèdes idéaux leur suffisent. Inutile de changer le monde : il suffit de modifier l'opinion que certains s'en font. Nietzsche proposait de donner aux déshérités une illusion de *dignité* ; de Man suggère de réduire les complexes d'infériorité dont souffrent les ouvriers en accordant à ceux-ci certains avantages sociaux ; la droite éclairée reconnaît volontiers qu'il faut intégrer *moralement* le prolétariat à la société. Bref, on se proposera de transformer la mentalité des opprimés et non la situation qui les opprime. C'est ainsi que procède cyniquement en Amérique le *Big Business*¹⁵. Il utilise les *Public Relations* pour propager chez les exploités les slogans profitables aux exploités. Il a mis au point la technique de l'*Human Engineering* qui s'attache à déguiser la réalité matérielle de la condition ouvrière sous des mystifications morales et affectives. Par une éducation appropriée, par des méthodes de commandement soigneusement étudiées, on s'efforce de convaincre le prolétaire qu'il n'est pas un prolétaire mais un citoyen américain. S'il refuse de se laisser manœuvrer, on le considère comme un anormal et on a inventé à son intention une thérapeutique de « défoulement ».

C'est évidemment un devoir d'humanité que de combattre les meneurs intéressés à exaspérer la névrose révolutionnaire. Et il va de soi que la doctrine qu'ils invoquent pour servir leurs ténébreux desseins ne saurait prétendre à aucune vérité : nos anticommunistes ne sont pas assez naïfs pour lui attribuer un contenu où se refléterait quelque réalité. Ils ont appris de Sorel que le mythe est une force dynamique évaluable non intellectuellement mais dans son efficacité. Ils retiennent des machiavéliens que les idées sont des armes de guerre visant à créer des attitudes affectives et actives. Certains spécialistes font profession de connaître et de critiquer scientifiquement le marxisme, mais la grande majorité

de ses adversaires dédaigne de le connaître. La doctrine de Marx, Engels, Lénine, avoue Thierry Maulnier, « est assurément à peu près inconnue de ceux qui la combattent ou croient le faire ». Burnham cite avec approbation cette phrase de Pareto : « Quant à déterminer la valeur sociale du marxisme, savoir si la théorie marxiste de la plus-value est vraie ou fausse, c'est à peu près aussi important que de savoir si le baptême efface le péché quand on cherche à déterminer la valeur sociale du christianisme — et cela n'a pas la moindre importance. »

Le marxisme, comme la situation qu'il prétend interpréter, s'explique par des hasards subjectifs. C'est une des formes de cet humanitarisme moderne qui, selon Scheler, « n'est que l'effet d'une haine refoulée à l'égard de la famille et du milieu ». L'amour de « tout ce qui a face humaine » traduit une haine contre Dieu. C'est aussi « une protestation contre l'amour de la patrie ». Plus fondamentalement, c'est une manière de se fuir et d'assouvir la haine qu'on se porte à soi-même. De Man envisage le socialisme avec plus de bienveillance : c'est le sens moral individuel qui en serait le véritable mobile. Pour des raisons tactiques, le socialiste est amené à prêter à sa doctrine une portée objective : mais ce n'est qu'un déguisement. Entre autres, Marx « n'a présenté le socialisme comme nécessaire que parce qu'il le considérait, à la suite d'un jugement moral tacitement présupposé, comme souhaitable ». On trouve une idée analogue chez Spengler : « Les partis politiques, aujourd'hui comme aux temps hellénistiques, ont ennobli en quelque sorte certains groupes économiques dont ils voulaient modifier plus heureusement le train de vie en les élevant au rang d'un ordre politique, comme l'a fait Marx pour les ouvriers de l'industrie. » Plutôt qu'à un souci éthique, Monnerot estime que Marx a obéi à une impulsion irrationnelle. Marx et après lui les marxistes ont été trop vivement frappés par la naissance et l'apogée du capitalisme. « Le contrecoup d'un traumatisme affectif a déterminé la perspective qui leur est propre. » Et bien entendu Marx est un homme du ressentiment comme ceux auxquels il s'adresse et qui se rallient à lui.

Ressentiment, volonté éthique, traumatisme : en tout cas il y a à l'origine du marxisme un avatar individuel. Et sa fortune s'explique par des raisons extrinsèques. Selon Pareto c'est un fait social dont les lois sociologiques peuvent rendre compte : en particulier la loi des « dérivations » et celle du « résidu », inventées par Pareto. Toynbee voit dans le marxisme « le déguisement de l'Apocalypse juive » ; Caillois, une orthodoxie ; Aron attribue sa puissance explosive à la jonction d'un thème chrétien avec un thème prométhéen et un thème rationaliste. Mais surtout ce qu'ils répètent tous inlassablement, c'est que le marxisme flatte l'instinct religieux des masses : il est une religion.

« Il n'y a pas de socialisme sans une religion quelconque, écrit de Man. L'impulsion psychique vers le socialisme a sa cause au-delà de toute réalité dans le monde. »

« L'URSS est une superstition », écrit Aron. Et dans *Les Guerres en chaîne*, il développe longuement cette idée empruntée à Toynbee : « Le marxisme est une hérésie chrétienne. »

Dans *La Liberté de l'Esprit*, en juin 1949, Stanislas Fumet remercie Berdiaeff de

lui avoir révélé il y a bien longtemps que le marxisme est une religion ; et il conclut à la manière de Pareto : « Peu importent les dogmes de celle-ci. Ce qui compte, c'est l'emprise sur les âmes, tant qu'il y aura des âmes, c'est l'opération magique ou tactique, l'action du prêtre qui subjugué les esprits pour être en mesure, lui, au nom d'une divinité quelconque, de courber les volontés. »

Le livre de Monnerot est basé tout entier sur cette assimilation. Le communisme, c'est « l'Islam du XX^e siècle ». L'Entreprise est « l'image religieuse d'une division de l'humanité ». « L'entreprise communiste est une entreprise religieuse. » « Le communisme se présente à la fois comme religion séculière et comme État universel. Religion séculière, il draine les ressentiments, organise et rend efficaces les impulsions qui dressent les hommes contre les sociétés où ils sont nés, accélère cet état de séparation d'elles-mêmes et de scission d'une partie de leurs forces vives qui précipite les rythmes de la dissolution et de la destruction. » Le socialisme est un « messianisme de l'espèce humaine ».

Il faut encore citer l'article *Fanatisme des Marxistes* où Thierry Maulnier s'attache à transposer le marxisme en termes religieux. Le Paradis, dit-il, a été transporté du ciel dans l'Avenir ; la création historique ayant été élevée par Marx à l'absolu de la valeur, on retrouve dans sa doctrine une transcendance suprahistorique des valeurs et la promesse d'un salut dans un autre monde. Il y a donc une religion marxiste : « La religion de l'humanité à conquérir ou de l'humanité à faire ».

La méthode qui consiste à couper le communisme de toutes ses bases réelles et à le définir comme une pure forme est plus évidente encore dans un autre écrit de Thierry Maulnier : *La Face de Méduse du Communisme*. L'auteur se demande : Pourquoi toute révolution implique-t-elle une terreur ? Il repousse avec hauteur toutes les raisons objectives ; l'idée qu'une entreprise d'expropriation ne saurait s'accomplir sans violence lui est entre autres tout à fait étrangère. Selon lui, il faut chercher l'explication de la Terreur dans « les forces ténébreuses de l'homme collectif ». Elle est « le fond même de l'inconscient collectif sur lequel s'édifie l'appareil de la justice révolutionnaire ». S'il y a eu une Terreur en 1793, c'est parce que vers la fin du XVIII^e siècle : « On commençait à s'ennuyer. » La Terreur naît d'une « fascination tragique de la mort » et de « la mauvaise conscience intellectuelle intérieure à tout fanatisme » ; elle a ses sources dans la peur et dans la volonté de puissance. Pour Maulnier aussi : « La révolution est le sursaut victorieux du ressentiment. » C'est une entreprise de « sorcellerie sociale » et comme telle elle exige des victimes expiatoires. La Terreur représente « le rituel de conjuration et de purification, l'apparat liturgique, l'office et le Mystère ». « La fête terminée, le rite s'institue. L'orgie de Terreur devient l'Église de Terreur. » Bien entendu cette Église est machiavélique. Il s'agit pour elle d'opérer une « confiscation totale de l'individu au profit de la société ».

Voilà donc réglé le compte du marxisme : il se réduit à un phénomène psychosociologique dénué de signification interne ; c'est une religion où ne comptent ni la Divinité ni les dogmes, mais seulement le machiavélisme des prêtres : un simple instrument aux mains de l'Entreprise qui exploite à son profit

la crédulité humaine.

Il reste cependant un problème qui tracasse singulièrement les intellectuels de droite : l'existence d'intellectuels de gauche. Ils ne sont pas déshérités comme les prolétaires, ils ne manifestent pas cette volonté de puissance qui anime les meneurs : comment s'explique leur aberration ? Inutile de chercher bien loin : il suffira de quelques accommodements, et la notion de ressentiment pourra encore servir ici. On décrète que les membres de l'*Intelligentsia* — fussent-ils nés dans quelque bourgeoise famille française — se sentent exilés dans la société. En tout cas, ils n'y occupent pas les premières places : cela suffit pour qu'ils la haïssent et se haïssent eux-mêmes. L'intellectuel, dit Aron, déteste les bourgeois ; Aron n' imagine pas un instant que cette hostilité puisse être l'envers d'un sentiment positif à l'égard des autres hommes¹⁶ : selon lui, elle résulte évidemment d'un complexe d'infériorité. Les intellectuels « ne peuvent arriver au premier rang qu'en éliminant la catégorie sociale qui en Occident doit sa puissance à la fortune et celle-ci au hasard des affaires, de l'hérédité ou des talents exceptionnels ». Ainsi : « On fuit vers la métropole rouge parce qu'on déteste la société dans laquelle on vit¹⁷. »

Monnerot a tenté des explications un peu plus subtiles, mais il ne réussit à feindre la complexité qu'à la faveur d'une totale obscurité. Il faut citer entre autres le passage où il évoque la manière dont les communistes ont réussi à contrer la bombe atomique : « Usant de méthodes psychologiques, jouant sur les mobiles religieux, moraux, métaphysiques, les communistes s'attaquent aux savants qui ont permis de fabriquer ces armes. Ils travaillent à ce que devienne un impératif moral pour ceux dont les calculs et les découvertes sont au départ des armes nouvelles *de livrer leurs recettes non pas directement à la Russie et aux soldats russes mais aux serviteurs, aux messagers, aux protagonistes d'une conception du monde "plus juste"*¹⁸. »

Comment s'opère ce travail ? En quoi consistent ces méthodes ? Monnerot le développe un peu plus loin :

« Les politiques communistes savent qu'on prend chaque homme par le besoin, la passion, le vice, la faiblesse qui l'aimante ; le *point faible* de chaque individu dont il est utile de s'assurer le concours est le *point fort* de tels groupes. »

Nous supposons donc qu'une équipe de psychotechniciens communistes parcourt l'Amérique en offrant aux savants atomistes argent, honneurs, femmes, drogue, whisky, petits garçons selon le point faible de chacun. Comment l'exploitation de ce point faible amène-t-elle au cœur des savants l'éveil d'un « impératif moral » ? Le processus demeure mystérieux. Pour élucider ce mystère, il convient de recourir à la psychologie en profondeur. Dans le chapitre consacré à la « psychologie des religions séculières » Monnerot explique que les individus atteints de névrose privée trouvent dans la participation à une névrose collective un soulagement de leurs maux ; il décrit longuement les délires auxquels sont en proie collectivement les intellectuels communistes : mais encore une fois, comment la maladie s'attrape-t-elle ? Pourquoi Monnerot par exemple ne l'a-t-il pas contractée ? En dernier recours, Monnerot retrouve l'explication d'Aron :

l'intellectuel de gauche est mû par le ressentiment.

Le communisme « se présente comme promotion à ceux qui estiment n'avoir rien à perdre et tout à gagner à un changement radical : il s'agit alors... de tous ceux qui sans être proprement déshérités se sentent pourtant en marge (c'est là le cas particulier de ceux qui constituent l'*Intelligentsia*) ».

Malgré le jargon sociologico -psychanalytique dont il use, Monnerot n'apporte donc aucune solution précise au problème : pourquoi certains intellectuels sont-ils à gauche ? Koestler a cherché des réponses dans la physiologie ; selon lui, il faut faire intervenir « la fatigue des synapses¹⁹ ». Celle-ci provient « d'un affaiblissement général des connexions entre les cellules cérébrales par lesquelles l'impulsion nerveuse devrait passer... Cette fatigue peut être produite par le viol indéfini de la conscience du sujet ». Dans un récent numéro de *Preuves*, Koestler a pris la peine de rédiger un *Petit Guide des Névroses politiques*²⁰. Mais dans l'ensemble, toutes ces explications semblent insuffisantes aux gens de droite eux-mêmes. On se borne à constater que l'URSS et les communistes possèdent des « méthodes psychiques », d'autant plus redoutables qu'elles sont plus secrètes. Pour expliquer la lettre de Geneviève de Galard à Ho Chi Minh et certaines déclarations de la générale de Castries, le journal *Dimanche-Matin* évoquait des techniques de « lavage du cerveau ». Détenteur de drogues, philtres, maléfices et prestiges, le parti communiste est un sorcier dont les masses et certains individus subissent passivement les charmes obscurs.

La théorie de l'Élite

Ce qu'il y a de plus frappant dans tous les textes anticomunistes qu'on vient d'examiner, c'est l'idée qu'unaniment ils nous proposent de l'homme. Prolétaire ou intellectuel, il est radicalement coupé de la réalité : sa conscience subit passivement les idées, images, états affectifs qui s'y inscrivent par hasard ; tantôt des facteurs extérieurs les produisent, par un jeu purement mécanique, tantôt ils sont fabriqués par le sujet lui-même, en proie aux délires de l'imagination. Malgré les raffinements empruntés à la psychanalyse et à la sociologie, cette philosophie ne fait que perpétuer le vieil idéalisme psychophysiologique dont Bergson déjà avait fait justice. « La perception est une hallucination vraie » : on se borne à accommoder au goût du jour le vieux mot de Taine. Si la révolte du prolétaire ou l'indignation de l'intellectuel se trouve justifiée par la situation, c'est là un hasard dont l'halluciné n'a aucun moyen de s'assurer ; il est enfermé sans recours dans son immanence. Il réagit à ses hallucinations par des espèces de décharges psychiques parfaitement irrationnelles, qui s'expliquent soit par le mystère des forces organiques, soit par les caprices de la subjectivité. Dans la mesure où ces réactions ont tout de même une certaine finalité, celle-ci est purement égoïste. Séparé du monde, l'individu est *a fortiori* séparé de ses semblables ; il ne communique pas avec eux, il n'éprouve à leur égard aucun sentiment positif : son seul mobile est l'intérêt qu'il

se porte à lui-même et qui s'exprime soit par une ambition vide, soit, si cette ambition demeure inassouvie, par le ressentiment. Cette morale non plus n'est pas neuve : elle reprend à son compte les lieux communs du vieux pessimisme chrétien et du scepticisme naturaliste. Monnerot, par exemple, expliquant comment on « prend » les intellectuels de gauche, ressemble à ces mères et épouses, fortes d'une sagesse fielleuse, qui accusent leur fils ou leur mari de s'être « laissé embobiner » par une gueuse. Ce monde est un monde de coquins et de dupes, en proie à des agitations dénuées de fins et de sens : l'homme est un animal malfaisant et stupide. Voilà ce que postulent les penseurs de droite.

Il n'y a rien de gratuit dans ce cynisme désabusé. Nous l'avons vu : rien ne gêne tant le privilégié que l'existence des autres hommes, pouilleux, faméliques et barbares. Mais si l'homme ne mérite que mépris, plus de scrupules : on est autorisé à le tenir pour zéro. C'est pourquoi toute littérature qui le discrédite sans recours fait le jeu de la droite. Vautel, Céline, Léautaud trouvent auprès d'elle un accueil empressé.

Une grave difficulté pourtant : ceux mêmes qui dénoncent la misère de l'homme ne sont-ils pas des hommes ? Si toute conscience est hallucinée, toute action intéressée, comment nous convaincront-ils qu'ils détiennent la vérité et que leurs fins sont objectivement valables ? En poussant jusqu'au bout le cynisme, on serait obligé de conclure avec Sade : « Toutes les passions ont deux sens, Juliette, l'un très injuste relativement à la victime ; l'autre singulièrement juste par rapport à celui qui l'exerce. » Mais alors on renonce à toute prétention de justice universelle : chacun lutte pour soi. Ce réalisme aboutirait à la reconnaissance de la lutte des classes. Et c'est précisément ce qu'on veut éviter. La bourgeoisie tient à avoir le Droit de son côté. Pour cela il est nécessaire que ses penseurs l'élèvent au-dessus de la vulgaire humanité.

Pendant longtemps la religion a tenu lieu d'idéologie aux privilégiés ; perverti par le péché originel, aveugle, coupable, l'homme apparaît à la lumière du christianisme comme une antivaletur ; il n'y a pour lui qu'un salut : c'est de se soumettre aux volontés divines ; et celles-ci se manifestent à travers le monde tel qu'il est. Le privilégié y accepte, en toute humilité, la place qui lui est assignée : il est choisi par Dieu, cela suffit à fonder son droit ; quant aux déshérités, la résignation seule leur permettra de mériter les compensations célestes qui rétablissent la justice à travers l'éternité. « Toute puissance vient de Dieu, écrivait vers l'an 1000 un moine de Saint-Laud. Dieu lui-même a voulu que parmi les hommes les uns fussent seigneurs et les autres serfs, de telle façon que les seigneurs soient tenus de vénérer et d'aimer Dieu et que les serfs soient tenus de vénérer et d'aimer leurs seigneurs. » À son tour, la bourgeoisie capitaliste a tout de suite engagé Dieu à son service. En 1761, parlant à ceux qu'il appelait « les économes de la Providence », le R. P. Hyacinthe de Gasquet déclarait : « Jésus-Christ lui-même est votre caution ; c'est encore entre ses mains divines et sur sa tête adorable que vous placez le capital. » Les philosophes ont lutté au XVIII^e siècle pour la liberté de la pensée ; mais une fois au pouvoir, la bourgeoisie a compris

combien il était nécessaire d'entretenir dans le peuple des « espérances religieuses » ; du même coup, elle s'assurait une bonne conscience. Encore aujourd'hui il y a une pensée chrétienne qui s'autorise de Dieu pour justifier l'exploitation de l'homme par l'homme. « L'homme, écrit Claudel dans ses *Mémoires improvisés*, est une matière première à qui il faut poser les questions nécessaires pour en tirer tout ce qu'il peut donner. Par conséquent c'est une ineptie de blâmer l'exploitation de l'homme par l'homme. Au contraire, l'homme est une chose qui demande à être exploitée. » Cependant le christianisme est devenu une doctrine ambiguë ; considérant que tout homme est une créature de Dieu, certains chrétiens mettent l'accent sur la dignité de chacun et la fondamentale égalité de tous : ils nient que Dieu soit à la solde des puissants de ce monde. De toute façon, le recours à la religion ne peut pas suffire au bourgeois, du fait même qu'il conçoit Dieu à son image : non comme un grand seigneur aux volontés arbitraires, mais comme un esprit éclairé dont les décisions sont rationnellement motivées ; on ne dédaigne pas de l'invoquer comme caution de l'ordre établi, mais encore faut-il d'abord démontrer que cet ordre mérite un appui divin. Enfin le fait est que la cote de Dieu a beaucoup baissé. Son existence est trop incertaine, trop lointaine, ses desseins trop cachés pour qu'on puisse le faire intervenir d'une manière convaincante comme garant des hiérarchies terrestres. Il faut trouver autre chose.

Il faut trouver. On sombrerait dans une indifférence nihiliste si après avoir ravalé l'homme on échouait à sauver le bourgeois. Ayant nié l'importance des différences matérielles qui opposent concrètement les classes, on rétablira entre elles une autre espèce d'hétérogénéité : la classe privilégiée participe à une réalité transcendante qui sublime son existence. Le cynisme réactionnaire se double nécessairement d'une mystique. Drieu s'en rendait compte quand il déplorait de ne pas croire en Dieu : « Il n'est qu'une excuse à fuir les hommes, Dieu²¹. » C'était trop de bonne foi. Plus tard, sans croire davantage, il s'est débrouillé pour subordonner la « chose humaine » à quelque chose d'autre qu'il appelle le *divin*. Dans les *Notes pour comprendre ce siècle*, voulant démontrer qu'il faut accepter le fascisme, il écrit : « L'homme en perdant le sens de la gloire perd le sens de l'immortalité et en perdant le sens de l'immortalité il perd celui de la divinité.

« Mais si la divinité meurt, la nature ternit et la chose humaine imperceptiblement dépérissante devient fastidieuse. »

Athée, Drieu ne pense évidemment pas la divinité comme une réalité positive et concrète : pour lui, comme pour beaucoup d'autres²², c'est la projection transcendante d'une qualité immanente à certains hommes et qui les élève au-dessus de l'humanité. Selon les circonstances cette vertu singulière revêt des figures diverses : on verra que la défaite nazie a entraîné sur ce plan de curieuses métamorphoses. Mais, en tout cas, sa définition est négative : on la dit surhumaine parce qu'elle est inhumaine ; elle est l'*autre* que l'homme, ce qui ne se rencontre pas chez les hommes : le penseur bourgeois convertit cette absence en une mystérieuse substance que posséderait exclusivement le bourgeois. Par sa médiation, les intérêts de la bourgeoisie se changent en valeurs ; l'existence du

privilège devient sacrée, sa possession un droit, son exercice un devoir ; les privilégiés s'appellent l'Élite, les privilèges des supériorités, leur ensemble la Civilisation. La masse, en revanche, est néant. Et on peut alors affirmer que l'inégalité accomplit la justice.

L'attitude la plus radicalement aristocratique consiste à scinder l'humanité en deux et à considérer cette scission comme donnée. Nietzsche a emprunté à Machiavel et à Gobineau la hiérarchie qui oppose les maîtres aux esclaves, et comme eux il fonde cette opposition sur un fait de race. Seule l'existence des grands — les nobles, les héros — a une signification ; les autres hommes constituent la masse : « Le sable de l'humanité : tous très égaux, très petits, très ronds. » Nietzsche déclare : « La masse ne me semble mériter attention qu'à trois points de vue... comme copie diffuse des grands hommes..., comme résistance que rencontrent les grands..., comme instrument des grands. Pour le reste, que le diable et la statistique les emportent. »

Avant la dernière guerre, la tradition nietzschéenne était encore vivace. Spengler en particulier reprend l'idée que la noblesse s'explique par « les faits élémentaux du sang », et qu'elle seule possède une existence historique, une existence réelle. « Le hasard appelé homme » n'est qu'un moment de l'histoire planétaire ; il dépend de « l'insondable mystère des fluctuations cosmiques ». La vie et l'Histoire sont une même chose. « Au sens suprême, la politique est la vie et la vie est politique. » Mais il serait primaire de croire que la vie, qui est la substance même de la réalité humaine, habite tout individu vivant. La vie s'incarne dans les races. Sous sa forme immédiate, la race se réalise dans la paysannerie qui est pour ainsi dire la nature ; dans les hautes cultures, elle s'élève à la plus haute puissance : elle s'accomplit dans la noblesse. « La noblesse est *l'ordre* proprement dit, la quintessence de la race et du sang, un courant existentiel sans forme achevée possible. » Il y a une profonde affinité entre la noblesse et le peuple, fondée sur les réalités de la race, de la langue, du paysage, qui est doué d'une âme et possède lui aussi une réalité substantielle. Mais dans les autres ordres cette réalité dépérit. Le clergé est en vérité un non-ordre, il s'oppose à la noblesse comme l'espace au temps, il est « la non-race, l'être éveillé libre, atemporel, ahistorique ». Quant à la bourgeoisie, elle est issue du conflit entre les villes et le peuple des campagnes, son unité est « simplement de contradiction » et elle ne possède aucune substance. Avec elle se développent l'économie et la science, elle se constitue en partis : et c'est alors l'avènement de la masse par laquelle l'Histoire se détruit. « La masse est l'informe absolu qui poursuit avec haine chaque espèce de forme, toutes les différences de rang, la propriété constituée, le savoir constitué. » Elle est « l'expression de l'Histoire qui aboutit à la non-Histoire : la masse est la fin, le radical néant ». Opposant à l'homme de l'Élite, au Héros, l'homme des masses, l'individu considéré dans son existence matérielle, en tant que soumis au besoin, Spengler écrit : « Se nourrir et combattre : la différence de degré entre ces deux côtés de la vie nous est donnée par leur rapport avec la mort²³... Il n'y a pas de plus grande opposition que celle entre *la mort de famine et la mort du héros*. Économiquement la vie est menacée,

dégradée, rabaisée par la faim... La politique sacrifie les hommes pour une fin... l'économie les fait seulement périr. La guerre crée, la faim anéantit toutes les grandes choses... La faim éveille cette sorte d'angoisse haïssable, vulgaire, entièrement amétaphysique sous laquelle se brise soudain le moule formel d'une culture et commence la pure lutte pour l'existence de la bête humaine. »

La bourgeoisie fait chœur avec Spengler chaque fois qu'elle accuse de « matérialisme sordide » les hommes qui se permettent d'avoir faim. Cependant ces hautes morales guerrières l'embarrassent un peu. Parmi les grains de sable qui composent la masse, Nietzsche comptait précisément tous les bourgeois. Dans la confusion voulue de l'idéologie nazie, nombre de ceux-ci ont lié leur cause à celle de la « race des seigneurs » : les seigneurs ont perdu la guerre. Pour respectueuse qu'elle demeure des hiérarchies sanguines, la bourgeoisie n'a plus de raison de leur subordonner toutes les autres : le spiritualisme prend le pas sur le racisme. De ce point de vue, elle est plus proche de Scheler que de Spengler. Pour Scheler, en effet, la valeur se définit par : « Une certaine noblesse vitale qui nous rapproche du divin. » Scheler maintient un point essentiel : la valeur n'est pas chose qui s'acquiert ; en tant que vitale elle demeure liée à la race, elle est innée ; mais le fait racial brut ne suffit plus à la fonder : il apparaît comme médiation vers une transcendance ; certaines grâces spirituelles sont dispensées aux hommes selon une prédestination organique. Parmi les figures exemplaires dont le rayonnement aide les hommes à s'élever vers Dieu, le Héros occupe une haute place ; mais celle du Génie est plus haute encore et c'est le Saint qui se dresse au sommet de la hiérarchie. À ces nuances près, la morale de Scheler est aussi impitoyable que celles de Nietzsche et Spengler pour « la bête humaine ». On a vu déjà qu'il ne peut attribuer qu'au seul ressentiment « l'amour de tout ce qui a face humaine ». En effet, un tel amour « se fixe d'abord sur les aspects *les plus bas et les plus animaux* de la nature humaine, c'est-à-dire précisément sur ce que tous les hommes ont en commun²⁴ ». Il ajoute : « On sent percer sous cette humanité une véritable haine des valeurs positives qui elles, précisément, ne sont pas du générique. » L'ensemble générique des hommes, c'est le « prolétariat moral » qui par haine et ressentiment contre les détenteurs de valeurs se prétend créateur de valeurs : prétention dérisoire ! « La masse est régie absolument par les mêmes lois qui régissent les troupeaux d'animaux. Dans une masse à l'état pur, l'homme redeviendrait tout simplement un animal²⁵. »

Le passage du racisme au spiritualisme s'achève chez Jaspers. Allemand, vivement intéressé par le nazisme, Jaspers professe aujourd'hui dans une Allemagne vaincue : il transpose les idées arrogantes de Spengler, de Scheler, en langage de vaincu. L'homme, en tant que réduit à lui-même, lui semble comme à eux dénué de toute signification : « Ce n'est pas l'homme comme exemplaire d'existence empirique qui est digne d'amour : c'est dans chaque individu la noblesse possible. » Mais l'idée de noblesse s'est profondément modifiée ; la noblesse n'est plus aujourd'hui l'apanage d'une classe, d'une race, d'une caste : c'est une qualité d'âme, une certaine « ouverture au Transcendant ». Car au-dessus du monde empirique, il y a le Transcendant : lui seul existe réellement, lui

seul vaut. Les hommes n'ont de dignité qu'en tant qu'ils participent à son Être. Tous *peuvent* y participer : en ce sens la morale de Jaspers se donne une apparence démocratique ; en fait, elle réclame une société pluraliste et hiérarchisée ; le Transcendant en effet ne se livre qu'aux formes individualisées : au « peuple » qui « a une âme » — non à la masse informe ; aux individus enracinés dans ces formes substantielles que sont la patrie, la famille, la race, la civilisation — non à l'homme des masses. Ainsi la noblesse se trouve-t-elle réservée à une poignée d'êtres. « Le problème de la noblesse humaine consiste aujourd'hui à *sauvegarder l'activité des meilleurs et ceux-ci se réduisent à une minorité.* » Enfermés dans leur existence empirique, n'ayant entre eux que des liens contingents, l'immense majorité des hommes n'est qu'une *masse* dans laquelle la substance humaine est niée. « L'homme, en tant qu'appartenant à la masse, n'est plus lui-même. La masse est d'abord un élément dissolvant. » « La masse ne connaît pas de hiérarchie ; elle est inconsciente, uniforme, quantitative, sans type et sans tradition, amorphe, vide. Elle est le terrain élu de la propagande, suggestionnable, irresponsable, son niveau de conscience est le plus bas. »

Il y a unanimité : l'homme en qui ne s'incarne pas autre chose que lui-même — sang, vie, transcendant — est un « radical néant ». On va s'appliquer à nous démontrer qu'en aucun domaine il ne possède d'existence. Sa propre histoire lui échappe et il est incapable de la transcender.

L'Histoire

L'Histoire échappe aux hommes en général et aux masses en particulier : pour établir cette thèse les autorités qu'on cite le plus volontiers sont celles de Burnham, Spengler, Toynbee. Il n'est pas question ici d'examiner en détail leurs systèmes mais on va tenter d'en dégager l'esprit.

La nature humaine est mauvaise et elle est immuable, affirme Burnham, fidèle aux principes machiavéliens : ce pessimisme suffit à condamner l'Histoire. Si l'homme reste le même, le progrès est impossible, aucun changement extérieur n'a de sens. Burnham a emprunté à Pareto sa théorie de la « circulation des élites ». L'Histoire n'est pas faite par les masses, mais par des états-majors ; si elle change et se renouvelle, c'est seulement parce qu'il y a des conflits entre les élites qui ambitionnent le pouvoir : certaines sont liquidées, d'autres triomphent ; à cette diversité correspond le pluralisme des civilisations : entre celles-ci il existe certains liens de causalité mais leur succession n'en est pas moins discontinue ; le remplacement d'une équipe par une autre est un avatar dénué de toute finalité. D'une part, en effet, les individus qui mènent le monde ne visent aucun but objectif : ils veulent le pouvoir pour le pouvoir. D'autre part, aucune évolution sociale ne saurait améliorer le sort de l'homme ; c'est entre autres une mystification de prétendre jamais le délivrer du besoin puisqu'il est par définition « un animal qui désire²⁶ ». Une telle doctrine n'est pas exactement catastrophique, elle ne parle ni de décadence ni d'Apocalypse ; Burnham prévoit une évolution

rationnelle du capitalisme : au régime qui privilégie les possédants doit succéder « l'ère des organisateurs » qui subordonnera le capital à la technocratie. Mais elle dénie tout sens à l'Histoire ; celle-ci apparaît comme un piétinement imbécile. Les élites se disputent absurdement un pouvoir dont elles ne font aucun usage : les hommes ne gagnent jamais rien.

Quand ils veulent désenchanter la politique et ruiner l'idée de révolution, les anticommunistes pillent volontiers Burnham : Aron et Monnerot entre autres le copient et le démarquent à longueur de pages. Pour combattre « le romantisme révolutionnaire », Aron répète indéfiniment que la révolution se ramène à un changement du personnel dirigeant ; le scepticisme désabusé qui inspire ses articles découle directement de la vision machiavélienne de Burnham. Quant à Monnerot, il écrit²⁷ : « Révolution mondiale signifie trouble mondial dans la circulation des élites. » « Les révolutions trahissent le fait que les élites laissent à désirer. » Etc.

Cependant, on a vu que le pessimisme de la droite doit nécessairement s'accompagner d'une mystique. Or, si Burnham fournit des armes polémiques contre les « illusions » du socialisme, la contrepartie positive de son œuvre est nettement déficiente. Ayant montré que l'Histoire est absurde, au nom de quoi sauvera-t-il cette Élite qui précisément fait l'Histoire ? S'ils visent aveuglément un pouvoir vide, comment les Élus nous intéresseraient-ils à leur cause ? À vrai dire, Burnham est si frénétiquement aliéné à l'anticommunisme qu'il n'éprouve pas le besoin de le justifier. Il est américain : il veut que l'Amérique domine le monde, c'est tout. Il lui arrive une fois cependant de se poser avec une feinte naïveté la question : « Un empire mondial communiste est-il désirable²⁸ ? » Sa réponse est remarquablement embarrassée. « Une économie communiste mondiale n'accroîtrait pas le bien-être matériel de la majorité de l'humanité », affirme-t-il. Mais deux pages plus loin il concède que : « Plus de la moitié des habitants de la terre sont déjà au niveau le plus bas possible, leur condition matérielle ne pourrait guère empirer, elle pourrait même s'améliorer. » Plus de la moitié n'est pas la majorité ? à moins qu'un Élu ne vaille deux ou dix habitants ordinaires de la terre ? Burnham abandonne en hâte le terrain incertain des mathématiques. Il y a d'autres valeurs économiques que le bien-être matériel : la sécurité, la liberté ; et outre les valeurs économiques, il existe dans notre civilisation des « idéals » — dont l'abolition d'ailleurs « peut être jugée préférable » (*sic*) — mais enfin qui sont des idéals « du moins partiellement opérants ». Ce sont : la valeur absolue de la personne humaine, l'idéal de liberté et de dignité individuelle, et aussi l'idéal d'une vérité objective. Enfin, conclut Burnham : « Quoique dans notre histoire et dans toutes les histoires la force ait d'ordinaire décidé en pratique de ce que les lois décrètent être juste, nous nous sommes toujours révoltés contre l'idée que la force puisse être vraiment juste. » Maintenir l'idée d'une justice pratiquement inexistante, ce n'est pas un « idéal » très exaltant ; et il semble peu logique de condamner « plus de la moitié des habitants de la terre » à demeurer « au niveau le plus bas possible » au nom de « la valeur absolue de la personne humaine ». Quant à la « vérité objective », on se demande en quoi elle peut

intéresser un machiavélien convaincu. À vrai dire, les disciples de Burnham sont aussi gênés que lui quand on leur demande pourquoi ils combattent. Aron ne se sent à son aise que lorsqu'il pourfend les puériles illusions de ses adversaires ; mais dès qu'il lui faut trouver des raisons morales de soutenir l'Amérique et le capitalisme, il manque de conviction. « Les vieilles valeurs chrétiennes et humanistes » qu'on peut opposer au communisme, il n'essaie ni de les définir, ni de les fonder. « La vérité reste pour moi la valeur suprême », dit-il une fois. Pourquoi ? et de quelle vérité s'agit-il ? En fait le pessimisme machiavélien est aussi sévère pour l'Élite que pour les masses ; dans une telle perspective on ne peut que contempler avec un cynisme sans espoir le jeu absurde des passions humaines. Pour inventer une mystique, mieux vaut s'adresser ailleurs.

Les systèmes de Spengler et de Toynbee offrent plus de ressources. Leur vision du monde est plus tragique que celle des machiavéliens. Subordonnant l'Histoire au Cosmos, vouant à la mort la multiplicité des civilisations dont la naissance est commandée par des hasards inhumains, ils coupent l'humanité de tout avenir et proclament son insignifiance. Mais précisément parce qu'il existe pour eux autre chose que l'homme, ils peuvent proposer à certains hommes un salut supra-humain. À l'intérieur de chaque cycle historique, ils exaltent des formes qui transcendent l'Histoire et dont l'existence se trouve heureusement liée aux intérêts des privilégiés.

« Dans l'Histoire, ce dont il s'agit est la vie, toujours et uniquement la vie, la race, la victoire de la volonté de puissance, non celle des vérités, des inventions ou de l'argent », écrit Spengler dans la conclusion de son livre. Non seulement le rôle de la technique et de l'économie lui apparaît comme secondaire, mais l'homme en tant que producteur et « produit de son produit » est rejeté hors de l'Histoire. L'objet de l'Histoire, sa réalité n'a rien à voir avec « l'existence de la bête humaine ».

« Je vois dans l'Histoire vivante l'image d'une perpétuelle formation et transformation, d'un avenir et d'un trépas miraculeux des formes organiques », écrit-il.

Ces formes, ce sont les cultures ; elles présentent toutes entre elles des analogies fondées sur « l'insondable mystère des fluctuations cosmiques » ; mais elles se développent séparément, de manière discontinue ; l'une après l'autre, elles croissent jusqu'au moment où ayant réalisé leur destin, c'est-à-dire une civilisation, elles déclinent l'une après l'autre. « Une culture naît au moment où une grande âme se réveille ; une culture meurt quand l'âme a réalisé la somme entière de ses possibilités sous la forme de peuples, de langues, de doctrines religieuses, d'arts, d'États, de sciences et qu'elle retourne à l'état psychique primaire. » Dans sa conclusion, Spengler résume ainsi le drame de ces naissances et de ces morts : « Le drame d'une haute culture, tout ce monde merveilleux de divinités, d'arts, de pensées, de batailles, de villes, se termine encore par les faits élémentaux du sang éternel qui est, avec le flot cosmique en éternelle circulation, une seule et même chose. L'être éveillé clair, d'une riche plasticité, tombe à nouveau en silence au service de l'être, comme nous l'apprennent les empires de

Chine ; le temps triomphe de l'espace et c'est lui dont la marche inexorable endigue sur cette planète le hasard passager appelé culture dans le hasard appelé homme, forme dans laquelle le hasard appelé vie s'écoule un moment tandis que dans le monde lumineux de nos yeux les horizons fluides de l'histoire terrestre et de l'histoire planétaire s'ouvrent devant nous. »

Ce qui ressort en clair de cette évocation cosmique, c'est, à travers le jeu inintelligible des hasards, l'importance accordée aux « faits élémentaux du sang ». La vie, nous l'avons vu, s'incarne dans la noblesse qui est « l'Histoire devenue chair ». La défaite de la noblesse, l'avènement des masses entraînent la fin de l'Histoire : l'humanité sombre dans le silence, l'inconscience, le néant.

Il existe entre Spengler et Toynbee quelques différences : le premier compte huit civilisations dont chacune dure mille ans et dont la fin est fatale ; pour le second il y en a vingt-neuf dont la durée est variable et dont l'évolution laisse une place au libre arbitre humain et à la volonté divine ; Toynbee admet entre elles certaines influences et il évoque vaguement une idée de progrès : mais il s'agit d'un progrès spirituel appréciable par Dieu seul, et non d'une conquête humaine. Sur l'essentiel, les deux systèmes convergent. Pour Toynbee aussi la succession des civilisations est discontinue, les facteurs économiques n'ont qu'une importance secondaire ; l'Histoire dépend d'un facteur cosmique : le rythme alternatif statisme-dynamisme (en langage pré-chinois le yin et le yang). Le yang se déclenche comme riposte à un défi lancé par le milieu, la race, etc. Mais après une période d'ascension la civilisation se brise ; il s'en détache alors un « prolétariat intérieur » et un « prolétariat extérieur ». C'est le temps des troubles auquel la civilisation riposte en créant un État universel ; mais pris entre les deux prolétariats, celui-ci meurt. Si jamais une civilisation survivait, elle nous conduirait jusqu'au palier du surhumain. Mais à moins que Dieu ne nous accorde un sursis, l'avenir de l'Occident semble bien compromis : déjà nous sommes entrés dans la période des troubles. Et Toynbee conclut : « L'Esprit de la Terre, tandis qu'il tisse et dispose ses fils sur la chaîne du temps, compose l'histoire de l'homme telle qu'elle se manifeste dans la genèse, la croissance, le déclin et la désagrégation des sociétés humaines. Dans toute cette confusion de vie et tourmente d'actions, nous pouvons entendre le battement d'un rythme élémentaire. Ce rythme est le mouvement alterné du yin et du yang ; le mouvement engendré par ce rythme n'est ni la fluctuation d'un battement indécis, ni le cycle d'un moulin de discipline. La rotation perpétuelle d'une roue n'est pas une répétition vaine si à chaque révolution elle rapproche le véhicule du but ; la musique qu'émet le rythme de yin et de yang est le chant de la création²⁹. »

Le symbole de la roue proposé par Toynbee connaît aujourd'hui une vive faveur. Il a été repris entre autres par Abellio dont certains intellectuels de droite ont considéré les prophéties avec sérieux. Selon lui, l'Histoire se présente sous forme de cycles : Involution-Évolution, séparés par des Déluges ; l'ensemble s'inscrit dans un cycle unique qui s'achève par l'Apocalypse. La totalité des cycles constitue une spirale : il y a, comme chez Toynbee, un vague avenir de

l'humanité ; mais nous n'avons sur ce processus cosmique aucune prise pratique ; l'homme d'aujourd'hui est enfermé dans son Déluge singulier et l'action lui est interdite : elle serait nécessairement ou geste vain, ou trahison. Le seul recours, c'est de bâtir une « arche » pour passer d'un monde à l'autre ; cette arche devrait rassembler dans une espèce d'ordre spirituel « les esprits épris de lumière plutôt que de puissance ». « Cette société des esprits se tient dans une égale indifférence à l'égard des régimes politiques qu'elle intègre tous avec une claire conscience de leur relativité. »

Il est frappant qu'aujourd'hui n'importe quelle élucubration du type pluraliste-cyclique- catastrophique soit assurée de toucher un certain public. On a essayé de faire un succès aux rêveries fumeuses d'un Guénon qui déchiffre à travers d'obscures symboliques la fin prochaine de l'Occident. On redécouvre la philosophie hindoue, en tant qu'elle est cosmologique, anti-historique, et qu'elle prêche la non-action : la Roue de Çiva projette sa grande ombre sur la vie et la mort des civilisations. Ayant défini la nature humaine comme immuable, le conservateur se plaît à croire en outre que l'Histoire tourne en rond : rien ne change jamais. On n'accepte pas exactement l'idée nietzschéenne de retour éternel : mais on admet qu'il existe entre les cultures de si profondes analogies que toute tentative pour réformer le monde est d'avance condamnée. Même si l'on déplorait d'un point de vue éthique que la structure de la société soit ce qu'elle est, les aspirations à un monde meilleur relèvent en tout cas de l'utopie : le réaliste lucide s'incline devant la nécessité morphologique qui voue les sociétés futures à répéter les injustices et les abus de celle-ci. Que l'Histoire décrive un cercle ou une spirale, toute évolution amorce une décadence, tout avenir est figé au sein du Cosmos ; l'humanité piétine vainement, perdue dans une immensité qui la submerge ; le rapport de l'homme à la société apparaît comme secondaire : est essentielle sa relation à l'Univers, sur lequel il ne peut rien.

Cependant, au sein de ces cycles fatidiques, il est des moments plus ou moins sombres ; l'Occident est entré depuis longtemps dans son déclin : mais Spengler croyait encore que le césarisme pourrait en retarder la mort, il prêchait en termes à peine voilés l'engagement fasciste. Tous ses espoirs démentis, la droite pense à présent la catastrophe imminente, l'action impuissante. À travers Jaspers, l'Allemagne vaincue essaie d'assumer ce pessimisme. Jaspers lui prête une figure plus définitive encore, mais moins dramatique que ne l'avait fait Spengler. Au lieu du désespoir cynique, agressif, ou résigné de Burnham, Spengler, Toynbee, il propose à l'homme une sagesse transcendante. Oui, l'Histoire est Échec : mais il est bien qu'elle soit telle.

Selon Jaspers, la réalité historique est constituée par une pluralité de formes substantielles : races, civilisations, peuples ; c'est ce pluralisme qui voue l'Histoire à l'échec ; malgré une certaine possibilité de communication entre ces formes, leur diversité entraîne nécessairement des conflits, des destructions. Mais d'autre part ce serait pécher contre le Transcendant que de prétendre unifier l'humanité ; abolir les frontières qui séparent classes et nations, c'est là « une entreprise de nivellement qu'on ne peut imaginer sans effroi ». On a vu en effet que l'homme

ne s'ouvre au Transcendant et ne s'accomplit comme Existence que par son appartenance à une communauté qui possède l'unité immanente d'une âme : donc limitée et différenciée. La masse est fermée au Transcendant. Elle ne saurait se proposer que des fins terrestres, telles que le bonheur de l'humanité. Or : « La Finitude, en tant que bonheur immanent, est avilissante quand elle devient le but final : l'homme perd sa transcendance. » L'humanité ne trouverait le bonheur qu'au prix de la dignité de l'Existence. Au nom des intérêts supérieurs de l'Être, il faut donc que se perpétue l'échec de l'Histoire et le malheur des hommes. Sur le plan empirique, cet échec est évidemment troublant et l'Histoire ne possède pas de sens clair : « Un courant entraîne vers on ne sait quelle destruction ou quelle rénovation l'humanité avec ses anciennes cultures. » Mais d'un point de vue supérieur il faut nous en féliciter car cet échec terrestre est l'ultime « chiffre de la transcendance ». Dans la mesure précisément où elle ne mène nulle part : « L'Histoire est la révélation progressive de l'Être. » « Ce qui est historique, c'est ce qui échoue, mais c'est la présence de l'éternel dans le temps. » Pour répondre aux exigences du Transcendant, je dois assumer mon historicité, c'est-à-dire revendiquer mes racines et considérer l'Histoire comme l'horizon de mon présent, comme la manière dont l'éternel se donne à moi. Mais je ne dois pas miser sur l'action ; elle n'est que l'apparence, sans cesse menacée de ruine, de la certitude de l'être.

Ainsi, la perversité de la nature humaine, la fatalité cosmique, les exigences du Transcendant s'accordent à condamner l'action. Il ne reste qu'à penser lucidement le destin, à prier Dieu avec Toynbee, à se réfugier avec Abellio dans une « arche » ou à s'ouvrir au Transcendant selon l'exemple de Jaspers. Mais somme toute, pour tous ceux qui ont intérêt à maintenir le *statu quo*, le désespoir est un excellent alibi : le quiétisme catastrophique sert l'ordre établi. Et ces sombres perspectives offrent du moins à une classe qui se sait condamnée une consolation morose : sa liquidation sera un désastre spirituel.

1. Pour saisir la portée des textes que je cite dans cet article, il faut se rappeler qu'aux yeux des penseurs de droite, le privilégié est seul doué d'une véritable existence. En langage bourgeois le mot *homme* signifie *bourgeois*. L'Europe, l'Occident, c'est la bourgeoisie d'Europe, d'Occident ; ou plus exactement c'est l'Idée que s'en forge le penseur bourgeois d'Europe, d'Occident. Quant au non-privilegié, on le désigne d'ordinaire sous le vocable : les masses, et on ne lui concède qu'une réalité négative.

2. En 1880, par exemple, Pobiédonostzev, procureur général du Saint-Synode, écrivait : « Comparant le présent avec le passé lointain, nous sentons que nous vivons dans on ne sait quel autre monde où tout retourne en arrière vers le chaos primitif, et nous dans toute cette fermentation nous nous sentons impuissants. » Cité par Trotski : *Ma vie*.

3. *Origine et Sens de l'Histoire*.

4. Nous reviendrons sur ses aspects les plus modernes.

5. Le cas de Drieu est intéressant à considérer de ce point de vue. En 1927, il écrivait dans *Le Jeune Européen* : « Si l'humain meurt, du moment où il meurt, que nous importe cet univers qui va se nourrir de la dissolution de nos chères, de nos belles catégories. Je souffre trop, je passe la main. » Mais en septembre 1940, prêchant l'intégration de la France à une Europe nazifiée, il écrit : « Métamorphose, la vie des peuples est une série de métamorphoses. Un peuple ne traverse

les siècles qu'en changeant de figure, et chaque fois qu'il prend une nouvelle figure, il laisse tomber la précédente comme une peau morte, comme un haillon de chair — affreux à voir pour qui s'est complu amoureux dans cette ancienne forme... Voici donc de nouveau la métamorphose nécessaire, fatale, dans la sueur et l'angoisse et le sang du désastre. La France doit renoncer aux vieilles formes du nationalisme. La France doit se détourner du national pour se plonger dans le social. » Drieu admet donc que pour sauver l'Homme, il faut savoir renoncer à certaines formes particulières de l'humain. Seulement le dépassement qu'il prêchait servait en fait les intérêts de sa classe, comme aujourd'hui le dépassement vers la Civilisation, l'Occident. La *métamorphose* devient inacceptable dès qu'elle contredit ces intérêts.

6. « Lorsqu'on me demande, remarquait Alain, si la coupure entre partis de droite et de gauche, hommes de droite et hommes de gauche a encore un sens, la première idée qui me vient est que l'homme qui pose cette question n'est certainement pas un homme de gauche. »

7. Voir à ce sujet le livre de Pierre Naville : *Psychologie, Marxisme, Matérialisme*, où la question est étudiée en détail.

8. *L'Homme du Ressentiment*.

9. *Déclin de l'Occident*.

10. *L'Histoire*.

11. Dans un autre passage, Toynbee écrit *morale*ment au lieu de *vrai*ment.

12. Je citerai souvent ce livre qui apparaît comme une des sommes de l'anticommunisme contemporain. Monnerot vise à l'originalité par le soin qu'il apporte à dissimuler ses sources — il ne cite jamais, même quand il démarque ; en fait, s'il nous intéresse ici, c'est par la quantité de lieux communs qu'il exploite : entre autres, le thème du ressentiment.

13. C'est l'auteur qui souligne.

14. *La Sociologie du communisme*.

15. Voir pour plus de détails l'article de Michel Crozier : « *Human Engineering* », *Les Temps modernes*, juillet 1951.

16. On se rappelle le dialogue entre Jeannette Veermersch et un député de droite. Celui-ci s'exclama : « Que de haine dans un cœur de femme ! — On ne peut pas aimer le peuple sans haïr ses oppresseurs », répondit-elle. Mais la psychologie bourgeoise ne reconnaît comme originels et authentiques que les sentiments négatifs.

17. *Les Guerres en chaîne*. On peut s'étonner qu'Aron adopte sur l'intellectuel la conception d'une Françoise Giroud et le représente comme un aigri fasciné par la richesse et le prestige social. C'est évidemment dans la logique d'un subjectivisme poussé jusqu'à l'absurde. Coupé de son activité, celle-ci coupée de ses fins, l'intellectuel n'est plus, dans une perspective machiavélienne, qu'une volonté de puissance médiocrement satisfaite : mais est-ce vraiment ainsi qu'Aron lui-même saisit ses projets ? Et croit-il sincèrement qu'Irène Joliot-Curie tremble de dépit en pensant à la duchesse de Windsor, qu'Einstein se mord les poings de n'être pas l'Aga Khan ? Si de tels sentiments existent, cela ne peut être en tout cas que chez les intellectuels bourgeois : ceux-ci en effet reconnaissent les valeurs bourgeoises ; et d'autre part, il est vrai que « les membres actifs » de leur classe manifestent un certain dédain pour ces idéologues conceptifs et leur entrouvrent à peine leurs salons. L'intellectuel de gauche quant à lui n'a aucune envie de s'y asseoir : il n'admet absolument pas que la puissance et la fortune mettent un homme au *premier rang*. C'est seulement par un phénomène de projection qu'Aron ou Monnerot peuvent lui attribuer un genre de valorisation qui lui est parfaitement étranger.

18. *Sociologie du Communisme*. C'est l'auteur qui souligne.

19. *Les hommes ont soif*.

20. Monnerot et Koestler ne font que démarquer les idées qui inspirent les techniques américaines de l'*Human Engineering*, dont l'originalité essentielle, dit Michel Crozier (article cité), « est de considérer tous les opposants comme des malades et de traiter les opinions subversives et l'esprit de révolte comme une forme de névrose ».

21. *La Suite dans les Idées*.

22. Scheler entre autres parle sans cesse du *divin* sans que Dieu soit positivement défini : le transcendant de Jaspers n'est également que l'envers d'une absence.

23. On reviendra sur ce fait essentiel : l'homme de droite subordonne la vie à la mort. Il pense la vie à travers la mort.

24. *L'Homme du Ressentiment*. C'est Scheler qui souligne.

25. *Le Saint, le Génie, le Héros*.

26. On voit ici combien le formalisme subjectiviste de la droite sert son égoïsme. Pour assimiler besoin et désir, il faut les vider de tout contenu concret : et on réduit à un même état d'âme incertain l'exigence de l'affamé et la rêverie du sybarite. Cette confusion intéressée d'un cynisme pseudo-réaliste avec l'abstraction idéaliste est caractéristique de la droite.

27. Bien entendu sans citer Burnham ni Pareto, dans *La Guerre en question*.

28. Pour la domination du monde.

29. Dans les derniers volumes qu'il vient de faire paraître, Toynbee s'applique à l'optimisme ; il croit qu'entre l'URSS et les USA une coexistence est possible. Mais étant donné qu'il met tout son espoir dans une « super-religion » qui concilierait bouddhisme et christianisme, on peut considérer sa philosophie de l'Histoire comme aussi catastrophique que celle de Spengler à qui il prétend s'opposer.

Mission de l'Élite

Cependant, si une morale de l'ataraxie sert l'égoïsme individuel du bourgeois, son égoïsme de classe demeure combatif : condamnant l'Histoire, il veut néanmoins valoriser le moment de l'Histoire qui le privilégie. Ayant réduit l'homme à néant, l'Élite se sauve en se divinisant ; sa démarche ici est analogue. Il existe, dit-elle, des Formes, Idées, Valeurs qui transcendent l'Histoire et exigent d'être défendues.

Le combat qui se déroule aujourd'hui à travers la terre oppose, écrit Stephen Spender, « ceux qui veulent maintenir les valeurs éternelles à ceux qui jugent tout moyen bon pour faire triompher leurs principes politiques — même s'il s'agit de principes respectables en soi ». Mircea Eliade déclare : « La seule justification des collectivités organisées — société, nation, État — est en dernière instance la création et la conservation des valeurs spirituelles. L'histoire universelle elle-même ne tient compte que des peuples créateurs de cultures. » Pour exalter les valeurs et les vérités éternelles on a vu que les plus machiavéliens de nos penseurs, les plus sceptiques, tels que Burnham et Aron, se découvraient à leur heure une âme de platonicien.

Il y a une thèse commune à tous les systèmes que nous avons envisagés et qui aide grandement le bourgeois à revendiquer comme devoir la défense de ses intérêts : le pluralisme. C'est le pluralisme qui fonde le pessimisme historique : mais c'est lui aussi qui permet d'étayer sur ce pessimisme une idéologie de combat. Toute la droite pensante a décidé de le considérer comme une vérité définitivement acquise. « Mais pour nous, écrit entre autres Monnerot¹, il y a *des* esclavages, *des* féodalités et *des* capitalismes qui ont chacun une histoire, qui ont profondément changé au cours de cette histoire, et dont chacun au cours de chaque histoire en arrive à différer de lui-même autant ou presque autant qu'il diffère des autres. » Au schéma « simpliste » de Marx qui oppose exploitants et exploités, on substitue un dessin si complexe que les oppresseurs différant entre eux autant qu'ils diffèrent des opprimés, cette dernière distinction perd son importance. Mais surtout le pluralisme autorise le civilisé à creuser ces « tranchées » dont rêve avec nostalgie M. Jules Romains. Celui-ci a bien compris qu'il est difficile de défendre l'Europe capitaliste au nom de l'universel. Il faut l'énorme naïveté d'un Rougemont pour écrire qu'il s'agit pour nous, Européens, « de nous voir responsables d'une culture bien particulière. Cette culture est le cour² d'une civilisation qui *elle*³ est devenue vraiment universelle pour le meilleur et pour le pire ». Spengler déclare avec beaucoup plus de logique : « Il n'y a pas de vérités éternelles. Le seul critérium d'une doctrine est sa nécessité pour la vie. » En effet, une pensée pluraliste ne saurait sans contradiction s'annexer l'éternité. Mais le pluralisme nous fournit le moyen de tourner la difficulté qu'il suscite : à l'idéal d'universalité on substituera la reconnaissance d'une multiplicité de vérités ; il nous faut nous cantonner dans celle que nous impose une nécessité vitale. La civilisation bourgeoise occidentale est la seule à laquelle nous soyons

substantiellement rattachés ; non seulement celle de demain ne réalisera sur elle aucun progrès, mais nous sommes séparés de ce lointain avenir par un abîme radical ; faute d'avoir prise sur lui, il n'est pour nous qu'un concept vide ; notre unique affaire, c'est cette Forme à laquelle nous appartenons : le déclin qui la menace n'enferme pas la promesse d'une Forme neuve, il annonce seulement le triomphe de l'informe. Au-delà, tout est nuit et silence. Soucions-nous donc de l'Europe, de l'Occident : rien d'autre ne nous concerne. Jaspers confirme ici encore la thèse spenglérienne. Il y a selon lui une pluralité de vérités qui communiquent par leur rapport à l'Être mais qui exigent d'être vécues dans leur séparation. « Ma vérité, celle que je suis comme liberté, dans la mesure où j'existe se heurte à une autre vérité en tant qu'existante ; c'est par elle et avec elle que je deviens moi-même ; elle n'est pas unique et seule, mais elle est unique et insubstituable en tant qu'elle est en rapport à autrui. » Être soi-même, c'est la loi morale suprême : c'est s'ouvrir au Transcendant. Je ne parviens à cette authenticité qu'en assumant ma finitude au lieu de prétendre la dépasser. Donc, mon devoir de bourgeois occidental est de vouloir inconditionnellement la civilisation bourgeoise occidentale.

Bien entendu, le salut de la civilisation s'opérera contre les masses ; car celles-ci n'interviennent dans le cours du monde que comme des éléments de dissolution ; elles désintègrent les ordres, elles provoquent les schismes, elles nient le Transcendant et vident la réalité humaine de sa substance ; par elles, tout se perd et rien ne se crée. C'est à l'Élite de sauver « le monde merveilleux » des cultures. *L'homme occidental* se sent aujourd'hui chargé de mission ; mais on va démontrer que le non-privilegié ne mérite pas le nom d'*homme*. Déboutée de ses prétentions en tant qu'agent historique, la masse est en outre exclue du monde de la pensée, de celui des valeurs éthiques et esthétiques : on va voir par quelles ruses.

La pensée

« Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. » La droite ne saurait souscrire à une affirmation si grossièrement démocratique. Ce que l'ensemble des « bêtes humaines » se partage, c'est uniquement leur animalité. Loin de constituer un fonds commun à travers lequel tous les hommes peuvent se reconnaître, la pensée est aux yeux du bourgeois une faculté distinguée et qui distingue.

On a vu que les théoriciens bourgeois professent un subjectivisme psychophysiologique : les idées reflètent non l'objet pensé mais la mentalité du sujet pensant. Cette mentalité est un assez mystérieux complexe qui dépend partiellement de facteurs extérieurs mais qui d'abord traduit une certaine essence : il y a une âme noire, un caractère juif, une sagesse jaune, une sensibilité féminine, un bon sens paysan, etc. La nature de son essence définit la région d'être qui est accessible à chacun. Car cette philosophie subjectiviste est aussi anti-intellectualiste : c'est une philosophie non de la conscience mais de l'être. La co-naissance, selon le mot de Claudel, est communion ; elle ne relève pas de

l'entendement ni de la raison ; l'homme de droite méprise comme « primaire » le savoir systématisé qui se communique méthodiquement et peut se puiser dans les livres ; il n'accorde de prix qu'à l'*expérience vécue* qui unit singulièrement un sujet et un objet participant à une même substance⁴. Entre les individus conscients il existe donc une hiérarchie ; ceux qui possèdent le plus de « noblesse vitale », une plus grande « richesse substantielle », réalisent avec l'être la plus parfaite communion. La masse, privée de substance, est condamnée à un sommeil animal, coupé d'hallucinations et de délires. Les individus enracinés dans une forme substantielle — c'est-à-dire ceux qui acceptent l'ordre bourgeois — ont tous quelque chose de valable à révéler : à leur place, dans leurs limites, ils saisissent des vérités qui échappent au théoricien rationaliste. La femme qui saigne et accouche aura des choses de la vie un « instinct » plus profond que le biologiste. Le paysan a de la terre une intuition plus juste qu'un agronome patenté. Le colon écoute avec ironie les théories de l'ethnographe : c'est en battant un nègre qu'on apprend vraiment à le comprendre. Spengler explique que cette forme concrète, la race, ne se laisse pas saisir par le savant qui analyse et pèse, mais en revanche elle se révèle à l'homme de race :

« Les pures races humaines, écrit-il, diffèrent entre elles absolument de la même manière spirituelle que les impures. Un même élément qui ne se révèle qu'au goût le plus délicat, doux arôme présent dans chaque forme, unit au-dessous de toutes les hautes cultures en Caucasic les Étrusques avec la Renaissance, sur le Tigre les Sumériens de l'an 3000 avec les Perses de l'an 500 et les autres Perses de l'époque islamique... Tout ceci est *inaccessible au savant qui mesure et qui pèse*. Il existe pour le *sentiment* qui l'aperçoit du premier coup d'œil avec une certitude non trompeuse, mais pas pour l'analyse scientifique. J'en conclus donc que la race, tout comme le temps et le destin, est quelque chose de décisif pour toutes les questions vitales, quelque chose dont chacun a une connaissance *claire et distincte* dès qu'il cesse de vouloir le saisir par l'entendement, et donc par l'analyse et la classification qui dissocient... C'est pourquoi l'unique moyen d'approfondir le côté totémique de la vie est non point la classification mais le *tact physiognomonique*. »

On reconnaîtra à travers la phraséologie spenglérianne un des lieux communs les plus chers aux hommes de droite. Maurras enseignait que jamais un Juif ne saurait *sentir* un vers de Racine⁵. Dans son roman *Gilles*, Drieu la Rochelle dénonçait le côté « moderne » des Juifs dont la pensée rationnelle laisse échapper ce qu'il y a d'instinctif et de complexe dans le monde. Jamais un déraciné, un déclassé ne peut comprendre la classe, la race où il fait intrusion. Dans *Les Déracinés* de Barrès, Racadot, malgré toute son intelligence, est voué à l'erreur du fait qu'il est déraciné, tandis que le débile Saint-Phlin bien installé sur la terre de ses ancêtres se meut aisément dans la vérité. Les parents bourgeois se convainquent volontiers que leur fils, fût-il le plus cancre de la classe, possède un je-ne-sais-quoi qui manque au boursier le plus brillant.

Ce système fait la partie belle aux « idéologues actifs et conceptifs » qui l'ont élaboré. Il leur permet de restaurer à leur profit la méthode d'autorité. L'individu

supérieur — par le sang, la noblesse, ou son ouverture au Transcendant — est capable de sentir dans sa quasi-totalité l'ensemble des formes qui constituent la réalité : lui seul. Grâce à ce postulat le penseur de droite surmonte aisément les apparentes contradictions de son attitude : quand il s'attaque aux marxistes, l'anticommuniste ne voit dans les idées qu'une rationalisation superficielle d'instincts inconscients, de forces ténébreuses. Quand il s'agit de soi, il les déclare fondées objectivement ; pluraliste lorsqu'il envisage des vérités étrangères, il considère sa vérité comme un absolu. Mais ce manque de réciprocité est selon lui parfaitement justifié : la singularité de certains hommes — les élus, dont il fait partie — est précisément d'atteindre l'universel. Enfermant ses adversaires dans une immanence vide, ses inférieurs dans leur particularité bornée, il se dresse au-dessus d'eux comme un maître dont les révélations doivent être acceptées par un acte de foi. C'est là une position à la fois infiniment faible et inexpugnable. Le véritable Abraham n'est jamais sûr d'être Abraham, mais personne ne peut démontrer aux Napoléon d'asiles qu'ils ne sont pas Napoléon. Cette ambiguïté explique le ton tranchant qu'adoptent volontiers les écrivains de droite. Ils ne soumettent pas leurs idées au jugement d'autrui : ils énoncent des vérités dont leur valeur personnelle est l'unique et suffisante garantie. Démontrer serait s'abaisser : le Maître se situe par-delà toute contestation possible, il réclame une adhésion inconditionnée⁶. Quelle vérité lui opposerait-on, si la vérité suprême est précisément celle qui se découvre à lui ?

Cette théorie de la connaissance implique nécessairement que le réel même soit irrationnel. On retrouve ici un des paradoxes de la pensée bourgeoise : les « membres actifs » de la bourgeoisie croient à la science, ils la font, ils l'appliquent ; cependant ses idéologues s'attachent à la déconsidérer. On sait quelle interprétation fantaisiste ils ont donnée par exemple du principe d'indétermination, prétendant que la matière même était désordre et contingence. La croyance aux nécessités naturelles est en effet la première condition d'une libération humaine : inversement, dans un univers chaotique, impossible à maîtriser par la pensée, l'homme est écrasé, passif, esclave ; sa misère éclate : il n'est décidément qu'une bête méprisable. Et il se sent perdu, il est prêt à écouter docilement la voix de l'Élu qui se propose à le guider. C'est pourquoi le penseur de droite affirme que la nature est caprice et mystère ; la science qui analyse et classe n'en saisit que de superficielles apparences ; elle est animée d'une vie secrète, pénétrée de fluides invisibles. Sa réalité profonde, ce n'est pas ce monde empirique tel qu'il se livre à nous : c'est un Être caché, substance cosmique ou esprit transcendant. Selon Spengler, la réalité extérieure est seulement « une expression et un symbole. La morphologie de l'histoire universelle devient nécessairement une symbolique universelle ».

Jaspers qui, on l'a vu, spiritualise les thèses de Spengler selon les besoins de l'Allemagne post-fasciste, lui emprunte l'idée de tact physiognomonique et l'utilise pour déchiffrer la transcendance dans la physionomie des choses. Au lieu de dissocier le réel comme le fait la science, il faut, dit-il, le comprendre à travers des « chiffres » qui nous livrent des totalités. La nature est un chiffre,

indéfiniment équivoque. L'Histoire aussi, en tant qu'elle est échec. La conscience en général est chiffre, et l'ultime chiffre c'est l'existence elle-même.

Cet ésotérisme confirme l'importance du Maître. La révélation des secrets est réservée à quelques initiés doués d'une certaine grâce innée. Il n'est pas étonnant qu'à partir de là certains penseurs s'orientent vers l'occultisme, l'alchimie, l'astrologie. Hitler croyait aux horoscopes : si, grâce au « tact physiognomonique », on peut connaître tout un homme à travers la forme de son crâne, pourquoi pas à travers les lignes de sa main, ou la configuration du ciel ? Le flot cosmique pénètre et lie tout : on peut connaître n'importe quoi à travers n'importe quoi. Si l'homme est accordé non aux autres hommes, mais à l'esprit de la Terre, son destin se joue dans les étoiles ou le marc de café plutôt que sur les places publiques. La mystique conduit à la magie. Ainsi s'explique le succès fait par la droite à des symboliques plus ou moins inspirées de l'Orient, l'accueil chaleureux qu'ont reçu les livres de Guénon, Daumal, Schmidt, Abellio, le crédit qu'a trouvé un Gurdjieff.

La mystique conduit aussi au silence. L'anti-intellectualisme de la droite se manifeste dans son rapport au langage. Faire confiance à la parole qui est commune à tous, c'est une attitude basement démocratique ; la Vérité, cachée derrière les symboles et les chiffres, relève de l'ineffable. Nietzsche considérait le langage comme une trahison : « Quelle belle folie que la parole ! » Spengler écrit : « Langage et vérité finissent par s'exclure... Plus une communication est profonde, plus elle arrive à renoncer pour cette raison au signe... Le plus pur symbole d'entente que la langue ait encore donné, c'est un vieux couple paysan assis le soir devant la ferme et s'entretenant en silence⁷. » Brice Parain conclut son essai sur le langage en affirmant : « Plus nous sommes près du silence, plus nous sommes près de la liberté. » Selon Jaspers, les chiffres débouchent sur l'ineffable. Le triple langage de la transcendance résonne finalement dans le silence : l'échec est ce silence. L'ultime chiffre est silence. Cette paix muette est la révélation suprême. « Le non-être révélé par l'échec de tout ce qui nous est accessible est l'Être de la transcendance. » En effet, le mot, adapté à la vie de société, à l'existence empirique, ne peut exprimer la vérité de l'homme qui est son rapport au Cosmos, au Transcendant. La conversation articulée ne convient qu'à la masse ; les hommes authentiques communiquent à travers la substance dans laquelle ils sont ensemble enracinés : un même fluide mystérieux les traverse, une même Forme les éblouit. La littérature de droite excelle à décrire ces ententes sans mots, à vanter ces muettes sagesse. La vérité des humbles — paysans, femmes, indigènes, serviteurs, pauvres artisans — ne saurait mieux s'exprimer que par le silence.

Cependant les intellectuels de droite parlent beaucoup ; la liberté d'expression est même une de celles qu'ils revendiquent avec le plus de feu. Et dans l'ensemble, ils croient peu aux tables tournantes. La plupart restent fidèles à un certain rationalisme : mais toujours ils font à l'irrationnel la part qui leur est nécessaire pour imposer leur autorité. Si la vérité était universellement démontrable, la pensée serait démocratiquement ouverte à tous : aux rapports

rigoureux, nécessaires qu'établit la science, ils substituent des relations lâches et contestables. D'après eux la tâche assignée au penseur, c'est d'atteindre par-delà le donné empirique ces « formes » accessibles au seul « tact physiognomonique » et de sentir entre elles des rapports singuliers. C'est ainsi que Spengler se propose de créer une morphologie, et tout son système repose sur des rapprochements formels entre des formes : sur l'Analogie. L'Analogie joue un rôle immense chez tous les doctrinaires de droite. C'est entre autres le seul type d'explication auquel ait recours Monnerot dans la *Sociologie du Communisme* : dans le premier chapitre il assimile le communisme à l'Islam et la suite du livre ne fait que développer les conséquences de ce rapprochement. En outre il reprend des analogies mille fois rebattues entre le communisme et l'Église, le ^{xx}e siècle et le haut Moyen Âge. Veut-il expliquer Lénine ? Il écrit : « Le problème de l'impuissance de la plèbe avait déjà reçu une solution *analogue*⁸ à celle de Lénine qui est *mutatis mutandis* la militarisation... L'*analogie*⁹ tient... Lénine a été sans le savoir le premier théoricien et le premier praticien du *césarisme* de notre temps. » Pour rendre compte du fait que certaines civilisations stagnent tandis que d'autres progressent, Toynbee se borne à nous proposer une image : au cours de leurs ascensions il arrive aux alpinistes fatigués de se reposer sur une corniche ; certains s'y endorment, d'autres prennent un nouveau départ : voilà la clé de l'Histoire.

On voit quelle liberté est ainsi laissée au caprice du théoricien : les faits ne lui imposent aucune interprétation ; de Spengler à Jaspers — en passant par Toynbee, et tant d'autres —, chacun les agence à sa fantaisie. À propos des idées d'Aron sur l'Histoire, Pouillon a bien montré, dans un article des *Temps modernes*¹⁰, comment l'idée de contingence objective sert l'arbitraire subjectif : « Il n'assouplit donc pas le déterminisme historique, il se borne à contester son unité, il le coupe en morceaux. C'est ce qu'il appelle la contingence : elle n'implique pas pour lui une conception nouvelle de la relation causale, elle est purement et simplement une solution de continuité qu'il ménage en quelques endroits choisis, en fonction de ce qu'il veut prouver. » C'est encore un des avantages du pluralisme que d'introduire dans l'univers des discontinuités qui favorisent les interventions intéressées du sujet pensant.

La théorie des formes satisfait en outre à cette tendance fondamentale de la pensée bourgeoise que nous avons déjà signalée : l'idéalisme. On nous assure que les formes existent substantiellement ; mais c'est une existence souterraine, inaccessible ; si nous les confrontons au monde empirique, elles apparaissent comme de purs mythes. Comment le Mythe permet d'éluder élégamment la réalité, Boutroux en donnait en 1914 un admirable exemple quand il définissait la guerre : « La lutte de Descartes contre Kant. » Ainsi définit-on aujourd'hui la guerre de Corée : la lutte de la civilisation contre la barbarie ; et voilà les Coréens escamotés. Dans *L'Islam du ^{xx}e siècle*, qui retrouvera les prolétaires de chair et d'os ralliés au parti communiste ? La démocratie anglaise, l'œuvre française, la culture : derrière ces grandes idoles, les exploités, les colons, les privilégiés se croient bien cachés.

L'idéalisme transcendantal complète heureusement chez le conservateur l'idéalisme psychophysiologique : celui-ci isole les choses de la conscience, celui-là leur substitue des abstractions ; privées et de présence, et d'existence, elles ne sont absolument rien. À partir de là, chacun peut broder à sa guise dans le ciel intelligible. On est en droit d'y inscrire des relations idéales qui ne correspondent à aucune incarnation terrestre : ainsi Burnham justifie-t-il le régime capitaliste par l'*idéal* d'un droit non fondé sur la force, tout en reconnaissant qu'en fait c'est aujourd'hui la force qui fonde le droit. D'autres lient le capitalisme à la Vérité, à l'Honneur, à la Liberté : les Idées dans le ciel, comme les mots sur le papier, coexistent sans gêne.

Cependant, la sublimation idéaliste n'est généralement pas tout à fait arbitraire. S'autorisant d'un substantialisme pluraliste pour dépouiller l'homme des masses de sa dignité pensante, le doctrinaire bourgeois utilise l'idéalisme pour l'exclure du monde des valeurs. Les « belles catégories » qu'il projette au ciel, ce sont en effet les catégories bourgeoises : on aura beau jeu d'affirmer que leur sort est lié à celui des privilégiés et que l'opprimé n'y a aucune part.

On sait assez que le concept de liberté par exemple se définit en extension et en compréhension à partir des libertés bourgeoises. La liberté existe là où les bourgeois sont libres : c'est ce qu'exprime sans fard M. Lartéguy dans son reportage de *Paris-Presse*, intitulé *Quinze Jours à Hanoï*. Il écrit : « Haïphong est une des villes les plus laides du monde... Les odeurs y sont atroces, la misère et la crasse y soulèvent le cœur, la prostitution y fleurit. Mais c'est quand même la liberté. » Les prostituées, les crasseux, les miséreux ne sauraient contester la liberté dont jouissent à Haïphong M. Lartéguy et une poignée de privilégiés : c'est *la liberté*. D'autre part, le sens du mot se définit positivement par la condition bourgeoise : Léon Werth, dans la phrase déjà citée, l'avoue clairement. Définir un régime de liberté par son contraire qui est le régime stalinien, c'est la définir positivement par le régime capitaliste. Pour l'esclavagiste américain naguère, l'idée de liberté enveloppait le droit de posséder des esclaves : elle enveloppe chez le bourgeois d'aujourd'hui celui d'exploiter les prolétaires.

De même, la culture, l'intelligence se définissent à partir des normes bourgeoises : c'est donc chez les bourgeois qu'on les rencontre. Crozier¹¹ remarque qu'en Amérique les tests d'intelligence — qu'on appelle I. Q. — prouvent fatalement que les riches sont plus intelligents que les pauvres. « Des enfants de riches ont toujours en moyenne des I. Q. bien supérieurs à ceux des enfants de pauvres. Comme les connaissances et les attitudes quotées dans les I. Q. sont des connaissances et des attitudes de riches, le contraire serait bien étonnant. Même la normale américaine est une normale pour riches¹². »

Il arrive que certaines Idées brillent d'une implacable pureté sans que la bourgeoisie en découvre dans son sein aucune incarnation : par exemple, on proclame souvent aujourd'hui que la Femme se perd, qu'elle est perdue. Et l'Homme même ? s'en trouve-t-il encore en ce milieu de siècle un exemplaire valable ? Si l'Élite catastrophique semble parfois disposée à s'exclure elle-même de l'humanité, c'est seulement parce qu'elle se sait en danger ; elle se fascine sur

l'image de ce qu'elle fut, parce qu'elle condamne avec nostalgie le présent au nom d'un passé plus clément. Sa prétention n'en demeure pas moins entière. Par-delà les catégories singulières, elle monopolise la catégorie suprême : l'humain. Les penseurs bourgeois, nous l'avons vu, ont besoin de croire que l'Homme parle par leur bouche, l'Homme indivisible, unanime, unique. La bourgeoisie tient à se poser comme classe universelle. On constituera donc l'idée d'Homme à partir de la particularité bourgeoise. « L'homme est ce que sont les hommes », dit Marx ; ce réalisme interdit toute tricherie. Mais l'idéaliste s'élève à l'Idée en éliminant dans ses incarnations tout ce qu'il considère comme accidentel : à lui de décider ce qu'il regarde comme essentiel. Et une fois posé que lui seul incarne l'Homme, qui sera en droit de le contredire ?

L'Homme se désigne volontiers chez les penseurs occidentaux par l'expression : Personne humaine. Cette Idée nous introduit dans le domaine éthique : nous allons voir de plus près par quel tour de passe-passe il est interdit à la masse.

La morale

Avant la dernière guerre, la morale de droite était fougueusement héroïque¹³. Spengler à la suite de Nietzsche se faisait du héros une idée arrogante : « Seul le héros, l'homme du destin, est en définitive dans le monde réel. » C'est lui qui fait l'Histoire, il agit, il guerroye ; Spengler reprend à son compte l'éloge que fait Nietzsche de la vie du guerrier et de la mort militaire. La véritable communication entre les hommes, celle que le langage échoue à réaliser, elle s'obtient par la violence. « L'épée est le plus court chemin d'un cœur à un autre », écrit Claudel. Le pluralisme des races, des cultures, la séparation radicale des individus impliquent que la vérité de l'homme n'est pas l'amitié, mais la lutte. « Ce n'est pas vrai que l'univers veut être heureux et uni. Il est divisé, opposé en ses parties », écrit Drieu. Et aussi : « La lutte des existants n'est pas faite pour être surmontée. » À cette époque, on applaudit à la violence, fût-elle dénuée d'héroïsme : l'Homme s'affirme dans les massacres, les pogromes. La séparation qui est la même chose que l'existence se réalise pleinement dans le sang d'autrui : on prouve sa vérité en tuant, ou du moins en rêvant de meurtre. « Rien ne se fait que dans le sang », écrit encore Drieu dans *Le Jeune Européen*. « J'espère dans un bain de sang comme un vieillard acculé à la mort. » Après s'être cherché pendant quatre cents pages, Gilles — dans le roman du même nom — se trouve au moment où il prend un fusil pour tirer sur les ouvriers espagnols. Drieu admire le dynamisme des jeunes nazis, il s'engage à côté de Doriot. Alors on saluait en Mussolini, en Hitler les incarnations du Héros.

Le sang versé n'a pas servi la bourgeoisie. Le fusil est devenu, comme l'épée, une arme périmée ; le meurtre anonyme et générique qu'accomplit la bombe atomique ne peut guère être envisagé comme une affirmation de l'existence ; aujourd'hui, si certains Occidentaux souhaitent positivement la guerre, c'est seulement par un vertige de terreur. La droite vaincue se fait de la grandeur une

idée beaucoup plus modeste que naguère. Ses moralistes prêchent non plus l'héroïsme mais la sagesse. Cette transmutation de la turbulence fasciste en spiritualisme bourgeois, c'est Jaspers, on l'a vu, qui s'est chargé de la penser. De sa philosophie du Transcendant découle la morale pratique qu'il propose à l'Élite d'après guerre.

Jaspers appelle encore l'homme d'élite un héros, et la vertu suprême du héros demeure selon lui la noblesse. Mais ces mots ont bien changé de sens : « Le seul héroïsme qui reste accessible à l'homme d'aujourd'hui, c'est celui d'une œuvre sans éclat, d'une action sans gloire... Le vrai héros se caractérise par la fidélité qu'il porte à sa vocation. Aujourd'hui le héros résiste à l'épreuve de la masse insaisissable. Le héros moderne en tant que *martyr* ne peut apercevoir son adversaire et lui-même reste invisible en ce qu'il est véritablement. »

Ainsi, le héros est devenu martyr ; il se définit surtout négativement : par sa résistance à la masse ; une résistance aveugle ; il ne sait trop ce qu'il combat ni quel sens a son combat : situation qui est celle de nombreux anticomunistes. Jaspers prétend pourtant donner un contenu positif à l'idée de *vocation* : « Les meilleurs au sens d'une noblesse de l'humanité... ce sont... les hommes qui sont eux-mêmes. » Il précise : « Le merveilleux, le seul être authentique que je rencontre est l'homme qui est lui-même... En mettant tout en question dans la réflexion sur soi, il vient à la rencontre de lui-même dans l'instant concret en s'appuyant sur lui-même... Il vient à lui-même comme à un don. La réflexion sur soi est dépassée par l'Existence de fait. » Tel est donc le but de ce combat obscur : il faut maintenir la possibilité d'être soi-même. Mais il ne s'agit pas ici d'un individualisme anarchique, analogue à celui de Gide lorsqu'il exhortait Nathanaël à faire de soi « le plus irremplaçable des êtres ». L'authenticité est, selon Jaspers, un dépassement vers le Transcendant : « Là où je suis moi-même, je ne suis pas seulement moi-même. » Et elle s'acquiert non par l'exécution d'actes plus ou moins gratuits, mais par la *fidélité*. Ici Jaspers se rapproche de Barrès prêchant l'enracinement de l'individu dans « la terre et les morts ». Pour s'accomplir, chacun doit revendiquer ses attaches à sa race, sa famille, son pays, ses traditions, ses amitiés ; il doit assumer à partir de son passé la particularité de sa situation présente ; par l'acceptation de sa finitude il atteint la profondeur et s'ouvre au Transcendant. Cette réussite n'est pas solitaire : « La vraie noblesse n'est pas le fait d'un être isolé. Elle est dans la liaison des hommes indépendants. La noblesse des esprits qui sont eux-mêmes se trouve dispersée dans le monde. L'unité de cette dispersion est comme l'Église universelle d'un *corpus mysticum* constitué par une chaîne anonyme d'amis. »

Le précepte de Jaspers : être soi-même, constitue un des lieux communs les plus complaisamment rabâchés par la droite. Je cite au hasard : « Il faut rendre à l'être humain standardisé par la vie moderne sa personnalité. Les sexes doivent de nouveau être nettement définis... Il importe ensuite qu'il se développe dans la richesse spécifique et multiple de ses activités. » (Alexis Carrel, *L'Homme cet inconnu*, 1939.) « La revanche sur une époque qui prétend ne compter que par masses... c'est que quelques individualités y demeurent inexpugnables comme

des forteresses. Rien ne peut rien contre elles. Ici un Anglais, là un Allemand, et quelques autres éparpillés, seuls, auront “dominé le débat”. Le reste n’est que blague. » (Braspart, 1948, dans *La Table Ronde* à propos de Jünger.)

Claude Elsen dans *La Liberté de l’Esprit*, en 1949, vante « Le seul engagement qui vaille : celui que l’on se fait à soi-même, à soi seul, le lucide accomplissement de soi-même et de son destin solitaire — irremplaçable. »

Jacques Laurent écrit en 54 dans *La Parisienne* : « Pour l’écrivain le problème n’est pas d’accepter ou d’ignorer la politique mais... de passer au-delà de la politique. C’est là qu’il est lui-même. Et un écrivain qui n’est pas lui-même est en surnombre. »

Etc.

On retrouve aussi chez nombre de ces individus irremplaçables le rêve d’un *corpus mysticum*. Abellio souhaite les rassembler dans une sorte d’*arche*. Monnerot propose la création d’un ordre, destiné évidemment à combattre le communisme. On connaît la formule qui a foisonné pendant ces dix dernières années : « Nous sommes encore quelques-uns qui... » — celui qui l’énonce affirme son appartenance à une élite héroïquement minoritaire.

Mais enfin, quel contenu concret donner à la devise : être soi-même ? La réponse est unanime : il faut différer. La *fidélité* prêchée par Jaspers est l’affirmation de notre finitude singulière, donc la revendication de notre différence. L’importance de cette notion a été soulignée entre autres par M. de Rougemont. Il a repris à Scheler l’opposition entre l’individu, simple élément de la masse, et la *personne* qu’il définit : « L’individu chargé d’une vocation qui le distingue de la masse mais le relie pratiquement à la communauté. » Être libre, être soi, c’est une seule et même chose : encore et toujours se distinguer. « La seule liberté qui compte pour moi, dira tout véritable¹⁴ Européen, c’est celle de me réaliser, de chercher, de trouver, de croire ma vérité... Il n’y aura donc jamais de liberté réelle que dans le besoin, le droit et la passion de différer de son voisin. » C’est au nom de la Personne, donc de la Différence, que Rougemont prêche avec le zèle qu’on sait la défense de l’Europe contre la barbarie. Toute la droite fait chorus. Aron lui-même, abandonnant son scepticisme machiavélien, s’exalte romantiquement pour vanter « la vocation irremplaçable de chaque être humain, cette étincelle qui est tout¹⁵ ». Et c’est évidemment au sens de Personne, qu’il faut prendre le mot d’individu dans les déclarations de Claudel¹⁶ : « L’individu avant tout, et la société n’existe précisément que pour tirer de l’individu tout ce qu’il peut donner. » « L’individu est irremplaçable... Il ne s’agit pas de réaliser l’humanité en général, il s’agit de réaliser l’individu. » La nostalgie d’une civilisation où tout individu est « chargé d’une vocation » a inspiré à M. Paul Sérant¹⁷ un remarquable pot-pourri des clichés utilisés par la droite ; il écrit à propos des soldats de Diên Biên Phu : « Ils témoignent d’une *civilisation* où n’importe quoi n’était pas fait par n’importe qui, où il y avait des *vocations* et où la leur était justement honorée parmi les plus hautes. Cette civilisation, le monde moderne a juré sa mort... La notion de vocation a été déshonorée en même temps que l’honneur même ; car il n’est d’honneur incarné que dans

l'accomplissement d'une vocation. Mais ce *hideux désordre* n'est pas accepté par les *meilleurs* : en dépit de l'*entreprise* de *nivellement* et d'*uniformisation*, en dépit de tout, les *personnalités* s'affirment et les *castes* détruites se reconstituent. »

Il y a tout de même quelque chose de gênant dans cette affaire. Curieusement Rougemont parle d'individus *chargés de vocation* : chargés par qui ? Ce mot qui lui échappe est significatif. Une vocation, il faut pour mériter son nom, que ce soit un appel fait par soi-même, à soi-même ; mais si on comprend fort bien que les *différences avantageuses* soient revendiquées par les privilégiés comme conditions de leur authenticité et de leur liberté, qui donc réclamera les différences désavantageuses ? or, les unes ne sauraient exister sans les autres : pas de riches sans pauvres, pas de maîtres sans esclaves. En quel temps des hommes ont-ils réclamé avec passion la liberté de se distinguer par la pauvreté, l'esclavage ? En vérité, c'est une sinistre plaisanterie de peindre le passé comme une ère où les serfs, les artisans, les ouvriers, bref, les opprimés, vivaient *honorés*, selon l'appel d'une *vocation*. Et il faut une honteuse mauvaise foi pour suggérer que dans une Europe capitaliste un prolétaire peut chercher et trouver *son* irremplaçable vérité¹⁸. Alexis Carrel, qui pourtant n'en craignait pas, avouait : « Il semble que l'organisation moderne des affaires et la production en masse soient incompatibles avec le développement de la personne humaine¹⁹. »

D'ailleurs, Rougemont et les autres Européens véritables admettent en fait que seul l'Élu se réalise comme Personne. Selon Jaspers, le héros se définit par sa résistance à la masse : pas de masses, pas de héros. L'existence d'une humanité indifférenciée est nécessaire pour que certains se distinguent en différant : cette distinction est donc *a priori* réservée à quelques-uns. Attribuer à tous les hommes la dignité d'une personne, ce serait poser leur égalité, ce serait le nivellement, l'uniformisation, le socialisme. Mais il n'y a pas lieu de faire grief à la civilisation de cet exclusivisme. Puisque « chaque être humain » se distingue par une « vocation irremplaçable », le manoeuvre, l'ouvrier spécialisé n'est pas un être humain ; alors peu importe que ce régime ne lui permette pas de faire de soi une Personne ; seuls méritent le nom d'homme ceux pour qui cet accomplissement est possible : donc il est possible pour tous les hommes dignes de ce nom.

Si on se laissait un moment duper par l'idéalisme intéressé des personnes vouées à la pensée, il faudrait s'étonner de leur étrange conception de l'éthique. Pour tous les véritables moralistes, les sages antiques ou Spinoza, la morale est une certaine façon de vivre la réalité du monde. Au contraire, on propose ici de truquer ce monde pour y maintenir des valeurs périmées. La masse existe : nos idéologues l'admettent ; ils devraient donc se proposer de définir une morale de la masse ; au contraire, ils prennent violemment position contre « le monde moderne », contre le présent et l'avenir, au nom d'un passé imaginaire. Mais leurs desseins sont trop transparents pour qu'on s'attarde à les juger sur ce terrain. Il s'agit encore et toujours de nier les masses au profit de l'Élite. Dans le domaine de l'esthétique on poursuit par les mêmes procédés le même but.

Admirant les mains d'une très belle femme, un héros de Drieu déclare²⁰ : « Quand je voyais ses pieds et ses mains, je bénissais la cruauté de sa famille qui depuis trois siècles foulait les Indiens pour assurer la perfection du loisir dans des doigts aussi délicats et fermes. » Cette boutade provocante exprime un des dogmes aristocratiques de la droite : aux hommes, on doit préférer la Beauté. La Beauté est une des plus hautes figures de cette réalité inhumaine qui constitue la vérité de l'Humain et qu'il faut maintenir *contre* les hommes. « Maintenir l'Humain, faire en sorte qu'il y ait encore longtemps une expression humaine du monde par des chants, des danses, des monuments » : tel est selon Drieu le but suprême ; et les masses y font obstacle puisque « L'humanité est laide, qu'elle vienne de Chicago ou de Pontoise. »

Le sort de la Beauté est immédiatement lié à celui de l'Art : elle est une réalité donnée qui se laisse saisir par la contemplation esthétique ; mais elle ne s'accomplit pleinement que dans l'Art qui la recrée. C'est dans l'Art que l'homme se dépasse définitivement lui-même ; ce dépassement est plus important que les créatures vivantes qui en sont l'instrument. Tel est le sens de ce texte de Malraux, dans *La Psychologie de l'Art* : « Que les dieux au jour du Jugement dernier dressent en face des formes qui furent vivantes le peuple des statues ! ce n'est pas le monde qu'ils ont créé qui rendra témoignage de leur présence : c'est celui des statues ! » Les formes dans lesquelles s'exprime l'existence humaine l'emportent sur la contingence de ses incarnations ; celles-ci sont les jouets du destin : l'Art, au contraire, est un anti-destin, il nous ancre dans l'éternel. Qu'est-ce au regard de l'éternel que l'individu éphémère ? Et les esthètes occidentaux ne reprochent pas seulement à ce monde empirique son caractère périssable, mais aussi son désordre, son absurdité. L'Art substitue à ce chaos un univers ordonné, signifiant. Caillois félicite Saint-John Perse d'avoir fait que « l'univers n'existe que distribué en genres et en espèces, en échelons, grades, catégories et promotions ». Par la grâce de sa poésie : « Le rite et la cérémonie pour un temps, en un lieu, arrêtent l'émeute universelle. »

Ce sont les intérêts de l'Art que les défenseurs de l'Occident mettent le plus volontiers en avant ; les autres valeurs éternelles sont équivoques, insaisissables. L'Art possède une irréfutable réalité. L'homme de gauche la reconnaît tout autant que le conservateur, il y attache la plus haute importance : mais justement, pour cette raison même il se demande avec stupeur de quel droit, dans les revues, congrès et festivals qu'elle multiplie depuis quelques années, la bourgeoisie confond-elle la cause de l'Art avec sa propre cause ?

Cette confusion est un phénomène assez neuf. Au siècle dernier, et même au début de ce siècle, la littérature a souvent constitué une authentique révolte contre la bourgeoisie : il suffit de citer Rimbaud, Mallarmé, les surréalistes. Alors le moment négatif de la révolution — qui est précisément la révolte — n'était pas encore dépassé ; une insurrection individuelle, dans l'ordre intellectuel, moral ou esthétique, avait un sens, une portée. Aujourd'hui, il n'est plus possible d'être

contre la bourgeoisie sans s'allier positivement à ses adversaires : bon gré, mal gré, l'artiste se trouve engagé ; s'il veut sauvegarder une indépendance anarchique, la bourgeoisie aussitôt l'annexe ; elle accepte ses insolences, ses incartades, avec une indulgence maternelle, démontrant par là la liberté dont jouit chez elle la culture. Rétrospectivement, elle a récupéré Rimbaud et Mallarmé. Le moderne révolté ne peut ignorer cet état de choses : ou il se range du côté de la révolution, ou il consent à servir la cause de la civilisation occidentale. La poésie qui naguère s'édifiait sur la ruine des valeurs bourgeoises, la bourgeoisie à présent s'en fait une arme contre les masses.

Encore une fois, de quel droit ? On s'explique que les derniers païens aient défendu avec désespoir contre la barbarie chrétienne une civilisation qu'ils croyaient unique. Le bourgeois occidental cependant admire les cathédrales autant que les temples ; il a appris que selon le mot de Soustelle : « On est toujours les barbares de quelqu'un. » Comment s'autorise-t-il de sa culture singulière pour refuser celle que demain fera éclore ? Le civilisé répond que son affaire, c'est exclusivement cette civilisation-ci, et son destin l'entraîne vers une ère qui sera le triomphe de l'informe ; notre tâche c'est de retarder cette mort : les futures naissances qui se produiront dans les siècles des siècles ne nous regardent pas. L'argument, que nous avons déjà rencontré dans sa généralité, apparaît en ce domaine comme singulièrement formel ; on observe ici la même perversion que sur le terrain de l'éthique : comme la morale, un art authentique affronte le monde dans son devenir vivant ; c'est travailler contre lui que de prétendre figer l'humain et en recopier indéfiniment les formes mortes ; les œuvres que les intellectuels bourgeois prisent le plus aujourd'hui, ce sont des pastiches ; mais Stendhal ou M^{me} de La Fayette, qu'ils parodient, furent grands précisément par leur nouveauté. Et si l'Art est un anti-destin, demain aussi bien qu'aujourd'hui il fera échec au temps. Le premier soin d'un nouveau Rimbaud²¹ serait de sauter par-dessus ces barrières qui prétendent le protéger.

On nous rétorque que l'homme ne peut contrer le destin qu'à un certain moment de son destin et que le proche avenir ressuscitera la barbarie du haut Moyen Âge. Cet avenir, selon les prophéties de l'Élite catastrophique, c'est le communisme : et entre communisme et culture, il y a incompatibilité. Nombre d'intellectuels et d'artistes ne sont pas d'accord là-dessus. Aron et Monnerot les accusent même de se rallier au communisme parce qu'ils en attendent une « promotion ». Le régime communiste les favoriserait-il donc ? Le fait qu'ils le croient ne prouve rien : on a établi qu'ils avaient l'esprit faux ; leur opinion, pervertie par le ressentiment, compte pour zéro. À leurs aberrations s'opposent d'inaffables évidences : par la bouche de M. Stanislas Fumet²², l'Art en personne a pris la parole. « Ce n'est donc pas nous, écrivains, artistes, qui refusons la servitude qu'on nous promet, c'est *l'essence de l'art*, la pureté de son intention qui s'y dérobe. Si votre philosophie ne le reconnaît pas..., l'Art lui dit avec son infaillibilité qu'elle est une erreur et que son application morale est une imposture. L'esthétique manifeste le ridicule de l'éthique. »

La liberté qu'exige l'Art, c'est la liberté bourgeoise, celle qui fait bon ménage

avec la crasse, la misère, la corruption ; la survivance de ces tares lui est même nécessaire. Car la liberté, c'est la différence : il faut donc le mal à côté du bien, des pauvres à côté des riches. Voilà une nouvelle manière de justifier l'injustice : l'artiste occidental affirme qu'elle est nécessaire à son œuvre. Écoutons plutôt Montherlant²³ : « Je suis poète, je ne suis même que cela et j'ai besoin d'aimer et de vivre toute la diversité du monde et tous ses prétendus contraires parce qu'ils sont la matière de ma poésie qui pourrait d'inanition dans un univers où ne régneraient que le vrai et le juste, comme nous mourrions de soif si nous ne buvions que de l'eau chimiquement pure. »

Donc il est bon que des millions d'hommes périssent d'inanition pour éviter ce sort à la poésie de Montherlant ; quantité de génies occidentaux font chorus : que les famines, pouilleries et barbaries se perpétuent si mon œuvre est à ce prix ! Les esprits distingués les approuvent : supprimer le mal, ce serait affadir la terre, ce serait éliminer ce « sel poignant²⁴ » qui donne son goût à la vie. Une des vertus de notre civilisation, c'est précisément qu'elle est coupable, a expliqué Thierry Maulnier. Le malheur des hommes est nécessaire au Transcendant, affirme Jaspers : on nous assure qu'il est en outre indispensable à la Beauté et à l'Art. Les doctrines et les politiques qui visent le bonheur de l'humanité sont basement a-métaphysiques, et grossièrement anti-esthétiques. Conservons donc ce monde, tel qu'il est.

Encore une fois, on voit mal pourquoi une humanité rénovée serait incapable de se manifester par « des chants, des danses, des monuments ». Et les conservateurs répètent assez qu'« il y aura toujours du malheur sur terre » pour qu'on puisse leur retourner l'argument : l'oppression balayée, la vraie histoire de l'humanité commencera et personne n'a dit qu'elle serait facile ; en vérité, il nous est impossible de la prévoir. Quiconque se méfie *a priori* de la nouveauté est peut-être un académicien : sûrement pas un artiste. Mascolo²⁵ remarque justement : « À quelque degré qu'il soit possible de le réduire, ce n'est pas être trop optimiste que de penser qu'il restera toujours bien assez de "destin" pour provoquer l'acte artistique qui consiste à figurer sa négation. » Il ajoute : « Cet art complice du malheur ne peut être un grand art. Il finit par trahir le malheur et se trahir ainsi lui-même. »

Mais il serait naïf de prendre au sérieux les bavardages intéressés des génies occidentaux : leur propos est trop manifeste. Drieu, à qui il arrivait souvent dans sa jeunesse de manger le morceau, a avoué avec franchise : « Je ne sais pas aimer. L'amour de la beauté est un prétexte pour honnir les hommes. » Ces mots confirment ce que Sartre a bien montré dans *Saint Genet* : « L'esthétisme ne vient nullement d'un amour inconditionné du beau : il naît du ressentiment. » C'est une arme qu'on utilise d'une part pour justifier l'ordre établi, d'autre part pour s'autoriser à mépriser ceux que cet ordre opprime et sacrifie.

Des membres de l'Élite américaine m'ont tenu un jour le raisonnement suivant : « Les livres de Hemingway sont des *best-sellers* ; or, le grand public n'aime que la mauvaise littérature ; donc, Hemingway fait de la mauvaise littérature. » Le syllogisme est rigoureux dès qu'on accepte la prémisse : masse et

valeur s'excluent. C'est ce principe d'exclusion qui fonde l'esthétique de la droite. Seul le rare est précieux : en se vulgarisant il se détruit. Ainsi en est-il par exemple de l'élégance ; c'est une notion purement négative ; l'élégante s'affirme en différant des autres femmes : si toutes devenaient élégantes, aucune ne le serait plus, la notion même s'évanouirait. C'est pourquoi, parmi les valeurs esthétiques, l'élégance est celle que l'Élite exalte le plus volontiers ; elle apprécie aussi la distinction qui est par définition l'apanage de quelques-uns. La beauté même est connue comme difficile, secrète, insaisissable au vulgaire : ce qu'aime celui-ci est aussitôt discrédité.

Il y a cependant un concept esthétique dont le contenu semble plus positif : la qualité. En fait, son sort est étroitement lié à celui des sociétés hiérarchisées. Chaque personne humaine, si elle se tient sagement à sa place, possède une certaine valeur substantielle : celle-ci se manifeste dans la grâce d'un geste féminin, dans la noblesse d'un geste paysan et surtout dans la qualité de l'objet fabriqué par l'artisan. Mais l'artisanat produit peu : l'objet de qualité est rare, donc réservé à une poignée d'amateurs, seuls entraînés à l'apprécier ; c'est bien moins son agrément sensible que son caractère aristocratique qui lui confère sa valeur. Un vieux vin livre au gourmet qui le déguste une *forme substantielle* : la France réelle ; eût-il exactement même saveur, même bouquet, ce vin produit en série ne fournirait plus aux connaisseurs un prétexte à se distinguer : même s'ils le buvaient encore avec plaisir, ils ne s'y intéresseraient plus. Ainsi les dentelles à la machine — copies si exactes des dentelles à la main qu'elles en imitent jusqu'aux défauts —, étant produites massivement et accessibles aux masses, ne possèdent aucune valeur : ni économique ni esthétique, les deux vont de pair. Malgré les apparences, l'idée de qualité enferme aussi un principe d'exclusion : on peut affirmer que dans une humanité massifiée, l'Art et les valeurs esthétiques seraient absents, puisqu'on définit comme valable seulement ce qui se refuse aux masses²⁶.

Valeur et privilège

Voilà donc comment l'Élite justifie l'ordre qui la favorise. Les hommes ne sont rien : seule compte la réalité supra-humaine qui s'incarne exclusivement dans les sociétés hiérarchisées ; l'Élite y participe au degré le plus éminent ; et s'il veut accéder à une vérité, se réaliser comme personne, manifester la beauté, l'individu n'a d'autre choix que d'accepter la hiérarchie. Alors les Élus le reconnaissent pour leur semblable, ils lui concèdent la fameuse « égalité dans la différence ». Le fait est que ceux à qui la différence est imposée se sentent moins égaux, comme dirait Orwell, que ceux qui la choisissent : la plupart ne se sentent même pas égaux du tout. Leur indiscipline les fait tomber dans la masse dont la grossière existence empirique n'est légitimée par rien. La masse n'accède ni au Vrai, ni au Bien, ni au Beau. Le divin deviendrait humain, donc périrait, s'il était commun à tous : mais il ne court pas ce risque puisqu'on le définit à partir d'un principe d'exclusion. On a vu comment, sous prétexte de défendre les valeurs, la civilisation interdit à

l'ensemble des hommes les droits et les avantages qu'elle couvre de ce nom. Le penseur occidental n'en maintient pas moins que les valeurs sont universelles : par ses soins l'univers a été réduit à quelques-uns.

Il y a tout de même un passage difficile à opérer : quel lien synthétique unit les valeurs vitales ou spirituelles aux valeurs matérielles ? et ces deux derniers mots ne jurent-ils pas ensemble, puisque la matérialité est chose indigne ? Les saints considéraient que la vertu est à elle-même sa propre fin ; s'ils espéraient une récompense, ils l'imaginaient d'ordre spirituel, comme la vertu même. On pourrait à la rigueur concevoir que le Sage et le Héros prétendent guider les autres hommes et être honorés par eux : mais non qu'ils réclament d'être mieux payés qu'eux. À travers l'idée de *mérite*, la morale bourgeoise cependant unit mystérieusement la valeur à la jouissance. Scheler n'hésite pas à déclarer : « Les valeurs d'agrément comme les objets ou les relations qui les représentent doivent donc être répartis entre les hommes non pas selon la "justice" mais de telle sorte que les hommes y puissent prétendre en proportion de leur valeur de vie. Et toute "juste" répartition des valeurs d'agrément réalisée ou en tendance constituerait une injustice criante à l'égard de ceux qui représentent les valeurs de vie supérieures. »

La revendication des biens matériels au nom de vertus immatérielles prend rarement une figure aussi naïvement cynique. On préférera plaider par exemple que la fortune, le loisir, les libertés bourgeoises sont nécessaires à l'épanouissement des vertus supérieures, des hautes qualités : il fallait fouler les Indiens pour que les mains de la belle Camilla fussent aussi parfaites. Mais ce détour est dangereux ; quand on commence à introduire dans un système la matérialité, il devient vite difficile de lui faire sa part. Si les mérites dont se targue l'Élite sont subordonnés aux conditions empiriques de son existence, ne peut-on alors supposer qu'également favorisés, tous les hommes seraient capables de s'élever aux mêmes sommets ? On voit où une telle hypothèse risquerait de nous entraîner.

L'argument le plus sérieux est celui qu'indique Jaspers. La survivance d'une « noblesse de l'humanité », les exigences du Transcendant nécessitent le maintien d'une société hiérarchisée, donc impliquant des inégalités matérielles ; si l'Élite n'avait pas une force économique suffisante pour contrôler la collectivité, celle-ci se massifierait. L'âme noble ne réclame donc pas directement des avantages empiriques : elle veut seulement que se perpétue, pour le bien spirituel de tous, la situation qui l'avantage.

Le système est fort cohérent : il a la cohérence d'une tautologie. Et le postulat sur lequel il se fonde est aussi arbitraire qu'un acte de violence : on déclare la masse privée de substance, tout le reste s'ensuit. Mais à quoi reconnaît-on la richesse ontologique d'un groupe ou d'un individu ? la substance n'appartient pas au monde empirique, elle ne s'y manifeste que par des signes. Or, le seul signe qui distingue l'Élu, c'est le privilège : c'est à travers les privilèges que l'Élite se reconnaît, s'affirme, se sépare.

Toute l'astuce consiste à faire du privilège la manifestation d'une valeur dont la

présence conférerait précisément au privilégié le droit au privilège : il lui faut détenir une puissance économique pour défendre le bien qui s'incarne en lui et dont sa puissance est le signe. Autrement dit, l'Élu mérite les valeurs d'agrément du fait qu'il les possède. La conclusion est normale, puisque l'échelle des mérites a été dressée par les possédants afin de légitimer leurs possessions. Camouflée par l'épaisseur de vastes systèmes, l'idéologie bourgeoise se résume en cette lapalissade : le privilège appartient au privilégié.

Un anticommuniste des plus acharnés, Guido Piovene, démontrant la nécessité de la « guerre froide²⁷ » confirme exactement ces conclusions : il avoue que les justifications proposées par l'innombrable littérature anticommuniste sont toutes des fariboles : « La plupart de ces arguments nous laissent perplexes, et — si nous allons au-delà d'une adhésion de caractère pratique — se révèlent peu explicites, superficiels et provisoires, tout autant ou presque que ceux lancés contre nous par l'adversaire. Ils visent toujours trop haut ou trop bas... Je laisserai de côté les arguments relevant de l'idéalisme sous toutes ses formes et se prévalant de la "priorité" et de la "supériorité de l'esprit" et de "l'esprit qui fait l'histoire", arguments qui sont désormais tombés dans la banalité. Il est également inutile de s'étendre sur les arguments patriotiques... Mais il est un argument cher aux intellectuels, qui entretient de ses variantes des milliers d'ouvrages et d'opuscules. Il porte sur les mensonges du monde communiste, son mépris de la vérité... Nous subissons tous à des degrés divers la même crise de la vérité et de l'âme ; nul ne peut trancher nettement. » Et Piovene de conclure : « Dans nos pays, la bourgeoisie est peu convaincue, et a peu de raisons valables de se défendre, hormis l'instinct de conservation et le propos de ses membres de demeurer sur la brèche, nantis des valeurs qu'ils portent en eux-mêmes par le simple fait de vivre. »

La vie des élus

Puisque la supériorité du privilégié est l'ultime justification du système qui le favorise, il faut étudier de plus près cette haute figure de l'Homme. Les élus ont exclu de leur univers spirituel le reste de l'humanité, les voici entre eux : quelle merveille vont-ils faire d'eux-mêmes ?

D'après ce qui précède, ce n'est pas dans l'action qu'il faut chercher le « chiffre » de leur existence. Le fait est que les membres actifs de la bourgeoisie poursuivent en ce monde empirique des fins qu'ils prennent solidement à cœur ; et ses idéologues prêtent mystiquement à la défense de la civilisation des valeurs une importance objective : les hommes qui mènent ce combat se dépasseraient authentiquement vers des réalités transcendantes. Cependant, on a vu que la lutte est aujourd'hui plus négative que conquérante et qu'en conséquence la morale de la bourgeoisie incline vers le quietisme : sa vision du monde et sa psychologie immanentiste sont orientées dans ce sens.

Le penseur bourgeois justifie le quietisme par le catastrophisme historique ; ce

pessimisme s'accompagne souvent d'un optimisme cosmologique : l'Histoire est condamnée, mais en gros l'univers est bon ; le recul esthétique permet en tout cas de le tenir pour bon. Nietzsche prêchait l'*amor fati* ; il faut, enseignait-il, « dire oui à la vie ». À sa suite, ceux qui occupent en ce monde les meilleures places se résignent courageusement à l'accepter : Montherlant par exemple n'a cessé de proclamer tout le long de sa vie : « Tout est bien. » Il l'écrivait en 1925²⁸ : « Oui, tout le monde a raison, toujours. Le Marocain et le gouvernement qui le mitraille. Le chasseur et le gibier. La loi et le hors-la-loi. Et moi quand j'écris ceci de sang-froid. Et moi si je le maudissais dans la chaleur d'un saisissement. » Il le répète en 1938 dans ses *Carnets* : « Dans quel esprit pouvons-nous, heureux, supporter la misère du monde ? Comme nous supportons qu'il fasse nuit à New York à l'heure où il fait soleil à Paris. » Et, en 1951, il prononçait les paroles suivantes : « Qu'ai-je fait d'autre depuis quarante ans, qu'accepter ? Accepter les autres, m'accepter moi-même, accepter les circonstances : accepter en approuvant... À présent, je vis dans un monde où tout est marqué du triple sceau de la folie, de la bassesse et de l'horreur. Et pourtant, cette adhésion universelle me fait tressaillir aujourd'hui à cette parole qui m'émouvait déjà mystérieusement au secret de ma vingtième année... : *Malgré mes malheurs, mon âge avancé et la grandeur de mon âme me font trouver que tout est bien*²⁹. »

Tout est bien si nous avons l'âme assez grande pour supporter la misère d'autrui et nos propres privilèges ; la comparaison de Montherlant suggère discrètement que le destin des hommes imite les grands cycles naturels : demain, le chômeur sera à son tour millionnaire et Montherlant mineur de fond. Et si la roue ne tourne pas assez vite, maints sages nous prêchent l'équivalence de tout et rien : l'absence de Dieu équivaut à sa présence, le néant de la conscience renvoie à la plénitude de l'Être, la misère de l'homme fait sa grandeur, par le dépouillement on atteint à la vraie richesse. Une dialectique mutilée, où thèse et antithèse sont immédiatement identifiées sans que s'opère leur commun dépassement vers une synthèse supérieure, telle est la méthode que la droite emploie volontiers pour brouiller les cartes et arrêter l'Histoire ; l'esclave n'a pas à devenir le maître : déjà il l'est, du moins le maître l'affirme. Sa philosophie peut prendre encore bien d'autres figures ; mais qu'elle soit fondée d'une façon ou d'une autre — stoïcisme, mystique, naturalisme — cette attitude de consentement dont s'émerveille Montherlant est fort répandue parmi les privilégiés. C'est celle que prône Pingaud dans son *Éloge du Consentement*³⁰ : « Le consentement est le contraire de la conquête. » L'homme consentant « ne peut admettre de se lier à personne..., il se refuse à appartenir à quiconque, fût-ce à lui-même... il ne cherche à réaliser aucune œuvre, ne milite pour aucune cause, ne propose aucune règle. Il a l'éternité pour lui car il vit déjà arbitrairement dans l'éternité. Il ne craint pas de mourir, car il est déjà mort. Et c'est parce qu'il est déjà mort, parce qu'il vit déjà dans l'éternité que cet homme peut sans remords et sans calcul assumer l'histoire. Il l'assume non pas comme une tâche dont il tirera profit, comme une conquête d'où il sortira plus fort, mais comme *une évidence qu'il ne peut que constater*... L'homme du consentement sera donc l'ami et le serviteur de tous... Son amour,

sa fidélité sont universels. »

On voit dans ce texte comme les idées de consentement et d'ataraxie sont étroitement liées : il s'agit de ne pas prendre parti, de ne rien faire. Cette manière d'assumer l'histoire en se bornant à la constater est à peu près celle qu'enseigne Jaspers ; il s'intéresse au *refus* sous la triple forme du suicide, de la mystique et de l'ironie : non d'une action révolutionnaire ; et c'est essentiellement sur la fidélité qu'il met l'accent ; la fidélité consiste à ancrer dans le passé et à subir la finitude de notre situation présente, telle qu'elle se donne à nous. Teintée d'ironie, de mélancolie ou éclairée par une mystique, la sagesse bourgeoise propose très généralement cette devise : accepter.

Exclut-elle entièrement l'action ? Là-dessus, les intellectuels de droite ne sont pas tous d'accord. Claude Elsen et Claude Mauriac en ont longuement débattu naguère dans *La Liberté de l'Esprit* ; et plus récemment Jacques Laurent et Thierry Maulnier. Elsen et Laurent sont des quiétistes intransigeants : la moindre action est souillure, elle suffirait à troubler le pur miracle d'être eux-mêmes ; Claude Mauriac admet que pour sauvegarder les valeurs qui dépassent l'action, il faut parfois agir ; Thierry Maulnier estime que certains principes éternels doivent être effectivement défendus. Ce qui est sûr c'est qu'en tout cas l'individu leur apparaît à tous comme autre chose que ses actes, il n'est pas défini par eux : sa vérité est ailleurs.

En effet, la valeur qui distingue l'homme d'élite n'est pas chose qui s'acquiert : vitale ou spirituelle, la noblesse est une grâce innée. Et comment une entreprise pourrait-elle intéresser sérieusement un individu lucide, puisqu'il se sait enfermé dans son immanence ? Il n'a de rapport authentique qu'avec son propre moi : toute fin extérieure lui demeure étrangère ; s'il en poursuit une, ce n'est pas qu'il soit objectivement sollicité par elle : c'est par un caprice subjectif. La critique que les anticommunistes font du marxisme est tout entière fondée, on l'a vu, sur cette radicale dissociation du sujet et de ses fins ; les entreprises qui se prétendent désintéressées ne sont que le déguisement de desseins égoïstes. Cette interprétation est évidemment projective : c'est pour le bourgeois dont la situation est déjà confortablement assurée et qui se cantonne fondamentalement dans l'égoïsme que l'action est un luxe superflu, un jeu gratuit. Drieu a exprimé avec emphase dans *La Suite dans les idées* cette indifférence à l'égard du contenu de l'engagement :

« Pourquoi ne changerions-nous pas de drapeau ? Pourquoi ne préférierions-nous pas le rouge au blanc ? C'est ainsi que va l'amour. Nous voulons du nouveau. On nous en offre, prenons-le.

« Du nouveau, du nouveau. Jetons les bombes ! »

Et de fait, Gilles, le héros de Drieu, se choisit une idéologie comme il se choisit une chemise chez Charvet ; il opte d'abord pour le communisme ; puis il s'en dégoûte et devient fasciste. Ayant accompli une volte-face analogue, Ramon Fernandez déclarait à la même époque : « Je n'aime que les trains qui partent. » Avec qui voyageait-il ? Quelle était la destination du train ? peu lui importait. Si on agit, c'est pour se donner des satisfactions subjectives : une impression de

nouveauté, ou de mouvement, ou de courage. Qui s'imaginerait viser un but extérieur à soi serait une dupe. C'est ce qu'affirme Montherlant dans *Service inutile* : « Vous me direz qu'il n'est pas de cause qui vaille que l'on meure pour elle. Cela est bien probable. Mais ce n'est pas pour cette cause que l'on souffre et que l'on meurt. C'est pour l'idée que cette souffrance et cette mort nous donnent de nous-mêmes... Il faut être absurde, mon ami, mais il ne faut pas être dupe. Pas de pitié pour les dupes. »

Cette sagesse machiavélique, Montherlant la prêche de nouveau dans *Le Solstice de juin* : « La personne de l'adversaire et les idées qu'il est censé représenter n'ont donc aucune importance. » « Le combat sans la foi, c'est la formule à laquelle nous aboutissons forcément si nous voulons maintenir la seule idée de l'homme qui soit acceptable : celle où il est à la fois le héros et le sage. »

Quand dans une interview Nimier a dit en substance : « Non, je n'ai pas été milicien : le bleu ne me seyait pas », il continuait cette tradition. La frivolité affectée de sa boutade signifiait qu'il refusait toute vérité au monde extérieur pour n'en accorder qu'à lui-même. Chardonne va dans le même sens quand il écrit dans les *Lettres à Roger Nimier* :

« Nos opinions signifient que nous sommes faits ainsi ; voilà tout !... »

« ... Je regarde mes propres opinions et celles des autres comme des enfantillages, c'est à quoi m'ont conduit mes études. Présentement, les opinions politiques du Français sont les opinions d'une femme nerveuse ; les idées d'une femme nerveuse, je sais d'où elles viennent. Je n'aime pas ça. »

Le mépris des fins objectives se manifeste entre autres dans la mythologie du chef, tel qu'il est conçu par la droite : ce n'est pas son œuvre qui intéresse, mais sa figure. Les poèmes de Drieu sur « le Dictateur », son roman *L'Homme à cheval* sont significatifs. Le héros de *L'Homme à cheval* devient dictateur par hasard, sans aucun motif ; il n'a pas de programme défini : il s'invente une cause, parce que, étant dictateur, il lui faut un prétexte à se manifester ; mais en réalité il est indifférent à tous les partis, coupé de son propre pays et du monde entier. La dictature ne lui sert finalement qu'à exalter la noblesse de son âme. Médiocre, un prince se borne à exercer le pouvoir ; s'il est de bonne qualité, le chef en fait une ascèse ; il devient le plus grand de tous parce qu'il est le plus séparé. N'ayant aucun égal, il diffère des autres plus qu'aucun autre : il est davantage soi-même ; en lui, l'homme d'élite réalise la plus haute individualité ; et c'est précisément de là que lui vient son autorité : ses partisans lui obéissent non parce qu'ils reprennent à leur compte les fins objectives qu'il poursuit, mais parce qu'ils subissent l'ascendant de sa personnalité. Comme le Maître, pour les mêmes raisons, il réclame une adhésion inconditionnée au nom d'une certaine Grâce qui l'habite. Max Weber proposait, avant la dernière guerre, un portrait du chef « charismatique », qu'Aron³¹ résume ainsi : « Entièrement dévoué à la tâche, passionné et pourtant lucide, il est le maître de ses troupes, il triomphe par l'ascendant de sa personnalité, non par la flatterie ou la démagogie. » Il est pareil au prophète juif « qui fustige le peuple et qui s'impose comme chef parce qu'il est doué de vertus extraordinaires ». Le mythe a perdu beaucoup de son éclat depuis

la mort de Mussolini et de Hitler. Mais il survit. Il est frappant par exemple que Malraux, parlant dans *Paris-Match* du général de Gaulle, n'ait pas eu un mot pour indiquer que le programme ou l'entreprise gaulliste l'aient jamais intéressé : il s'est seulement déclaré séduit par la grandeur de l'homme.

Le sens et la portée de cette attitude subjectiviste ne se manifestent nulle part avec plus d'évidence que dans l'essai³² où Thierry Maulnier revendique pour l'homme « le droit d'avoir tort ». Il déclare : « Le droit d'avoir tort est le droit fondamental de l'être humain qui enveloppe tous les autres. » Il est vrai que la reconnaissance de ce droit enveloppe nécessairement une conception globale de l'homme : celle qui le réduisant à son immanence autorise toutes les revendications égoïstes du bourgeois. Pour un homme qui croit à l'importance de ses fins, l'échec est un malheur absolu : il est impossible de le sauver, sinon en le réparant objectivement. Sans doute Thierry Maulnier hésiterait-il à maintenir à son poste, au nom du droit à l'erreur, un aiguilleur qui a provoqué un grave accident : même si on lui trouve des excuses, il est objectivement disqualifié. Le *droit d'avoir tort* implique donc que la morale ne se situe pas en ce monde empirique ; mais sur un plan transcendant, c'est-à-dire en fait subjectif. Le bien est en quelque ciel : et la qualité de l'âme qui le cherche ne dépend pas de son succès mais de la pureté de son intention. La morale de l'intention s'accorde avec le subjectivisme bourgeois ; mais elle contredit l'idée même de tentative : pourquoi viserait-on des fins empiriques, si celles-ci n'ont en soi aucune signification éthique ? La contemplation est le seul rapport au Transcendant qu'on puisse alors concevoir. Le plus gênant dans cette affaire, c'est que les « erreurs » défendues par Maulnier sont d'une nature très concrète : ce sont des fautes politiques qui ont mis en jeu des vies humaines. Faut-il admettre que le meurtre ne relève pas de l'éthique ? peut-être, si l'existence empirique des êtres humains compte pour rien ; mais alors consentir aux crimes qui se commettent contre eux, ce n'est pas même un « tort » ; on doit plutôt suivre Sade et se déclarer autorisé à les fouler aux pieds.

Cependant, le subjectivisme bourgeois ne prend pas cette forme extrême ; le bourgeois est intégré à l'ordre qu'il défend, et même s'il estime en définitive n'avoir à faire qu'à soi, c'est à travers des rapports avec autrui. À défaut d'actes, des conduites sont exigées de lui : quelle loi suivront-elles ?

La hiérarchie sociale apporte une réponse à cette question ; dans le monde bourgeois, les rapports que les individus soutiennent entre eux ne sont jamais immédiats : chacun est reconnu par les autres à travers la fonction qu'il remplit et qui le valorise ; cette reconnaissance est réglée par des rites et des cérémonies, elle a un caractère institutionnel. Les mœurs, les lois définissent les relations des parents aux enfants, du mari à la femme, du chef à ses subordonnés, et inversement. La politesse, le savoir-vivre rappellent constamment aux bourgeois qu'ils doivent exclusivement communiquer par l'intermédiaire de la société. Le respect que se témoignent des pairs manifeste leur déférence à l'égard de la forme ou de l'institution qui s'incarne en chacun d'eux : deux généraux se saluant l'un l'autre saluent l'armée. Dans la mesure où les circonstances singulières dépassent

les prévisions du code établi, les êtres de qualité se reconnaissent à ce qu'ils inventent d'instinct une conduite adéquate : cet instinct, c'est le sens de l'honneur. « L'honneur est affaire de sang, non de l'entendement, déclare Spengler. On ne réfléchit pas, ou on est déjà déshonoré. » L'honneur revêt diverses figures : chez l'inférieur, il est fidélité, dévouement ; entre pairs, il est loyauté ; chez le Maître la vertu essentielle est la justice. On connaît assez les mythologies où s'exalte cette morale : la simple dignité des humbles, l'abnégation des femmes et des bons serviteurs, les disciplines acceptées, les charges assumées, le fils et le père, le soldat et le chef, le mariage, la maison, la famille ; d'Henri Bordeaux à Claudel une littérature innombrable vante les institutions bourgeoises et les hautes vertus qu'elles font éclore.

L'ennui c'est qu'aujourd'hui ces mythes datent un peu. Les vieilles hiérarchies sont branlantes, l'ordre du monde incertain, l'honneur dépérit : c'est le thème de maintes lamentations. Face à des masses que rien d'inhumain ne transfigure, l'Élu retourne au solipsisme : « Tout ce qui est humain m'est étranger », conclut le héros du *Hussard bleu*. C'est logique puisque la droite n'admet entre les hommes que des rapports médiatisés : dès que l'institution périt, dès que la médiation s'évanouit, il ne reste plus en présence que des atomes isolés. Henri Bordeaux conduit en droite ligne à Nimier.

Sceptique et non plus bien-pensante, la jeune littérature de droite s'enferme donc dans le subjectivisme. Aucune communication réelle entre les êtres humains. L'amour par exemple n'est pas union mais solitude : un idéalisme psychologique inspiré de Proust, une certaine interprétation de la psychanalyse autorisent à le considérer comme un phénomène immanent : c'est le type même de « l'hallucination fausse » ; l'objet n'est qu'un prétexte ; l'amoureux est seul avec son plaisir, son désir, ses mythes, ses complexes, ses délires. Aussi bien ses conduites envers l'être aimé ne concernent que lui : ainsi Costals, dans *Les Jeunes Filles*, à travers Solange Dandillot et les menus soucis et amusements qu'elle lui procure, n'a jamais de rapport qu'à soi : il règle ses gestes sur la figure qu'il souhaite se composer. Le système s'étend à toutes les relations humaines. Envers les inférieurs par exemple, une vertu prisée est la générosité ; mais l'acte généreux tel que le conçoit la droite n'est pas réponse à un appel venu de dehors, il n'est pas motivé par les besoins d'autrui : c'est un prétexte pour l'homme supérieur à manifester sa « noblesse vitale » ; ou encore — comme chez le roi de Naples de Claudel — à prouver son détachement à l'égard des biens de ce monde. Mais l'Élu peut aussi bien refuser capricieusement la générosité : il s'amusera à démontrer son indifférence à autrui, ou la souveraineté de son libre arbitre, ou son refus des vertus conventionnelles. De toute façon, n'étant fondée sur rien, sa conduite est gratuite. C'est ce que signifie aussi chez Montherlant l'apologue des chenilles : le fort peut jouer avec les faibles à tous les jeux, lui seul est maître.

Le seul soin de l'Élu sera donc le culte de son moi : c'est-à-dire, la culture de ses différences. L'Élite mâle affirme orgueilleusement sa virilité, conformément à une mythologie sexuelle bien connue³³. La plupart des élus prétendent à une spécificité raciale qu'ils saisissent comme une supériorité : ils pensent et vivent en

Breton, en Méditerranéen, en fils de marin, en descendant des preux, des grands bourgeois, ou de la vieille paysannerie de France. Ils s'identifient à leur fonction sociale : en eux s'incarnent la mère, le grand-père, le mari ; ils prêtent à leur métier, dans la mesure du possible, le caractère sacré d'une vocation. S'ils souhaitent s'individualiser davantage — ou si c'est là leur seule ressource — ils s'appliquent à se créer ce qu'on appelle une personnalité : ils assument un caractère, ils se font en tel ou tel domaine amateurs, connaisseurs, partisans ; dans leur manière de s'habiller, le style de leur ameublement — voire le choix des objets qu'ils emporteront dans leur tombe — ils singularisent leur figure. Bien entendu, leurs conduites doivent donc être singulières ; un héros de Montherlant s'écarte brusquement de la femme qu'il étreignait parce que trop de couples répètent au même instant cette même étreinte. Ici encore, le négatif l'emporte : il s'agit de ne pas ressembler aux autres. Dans une société décadente où la vocation, l'honneur n'ont plus grand crédit, la seule morale positive est d'ordre esthétique. Le geste tient lieu d'action ; or le geste, c'est l'acte vidé de son contenu et considéré à distance comme objet de contemplation : ce recul, c'est précisément par l'esthétisme qu'il s'obtient. Mais la valeur la plus prisée en ce domaine c'est l'élégance : et l'élégance se définit par un principe d'exclusion. La seule règle, somme toute, c'est de scandaliser, de surprendre : encore une fois de prouver qu'on est différent. Une loi aussi formelle ne saurait engendrer aucune plénitude. Coupé de ses semblables et de toute fin réelle, l'Élu mène une vie sans contenu : il ne fait rien, il n'a prise sur rien. Aux yeux de qui le mesure à des critères objectifs, il n'est rien.

Mais il a trouvé un moyen d'éluder ce jugement : sa vie objectivement vide, il lui prête une épaisseur en l'intériorisant. Voilà qui mesure la conversion opérée par la droite après la défaite nazie : à l'héroïsme s'est substituée la vie intérieure. Instruite par l'histoire, l'Élite catastrophique sait qu'il est plus prudent de se confronter secrètement à soi-même que d'affronter ouvertement un adversaire. La noblesse du sang s'inscrivait dans le sang versé, la noblesse de l'âme se cache dans les replis de l'âme. Les philosophies du Transcendant sont élaborées tout exprès pour permettre à l'individu de se réfugier dans son immanence. Celui qui croit sincèrement au Transcendant éprouve sa foi dans l'angoisse ; les saints savaient qu'il est difficile de discerner la voix de Dieu de celle du diable, la grâce de l'orgueil : aucun de ceux qu'on a tenus pour saints ne s'est jamais vanté de l'être, cette prétention eût suffi à pourrir ses vertus. Si nos modernes héros ont moins de scrupules, c'est que le Transcendant n'est qu'un fantôme qui leur sert de truchement entre soi et soi. Ils l'ont tiré d'eux, en projetant en lui leurs particularités avantageuses : ils retrouvent donc en eux l'évidence de sa présence, et elle suffit à les justifier. En vérité, seule l'action empirique, le dépassement pratique d'un homme vers des fins terrestres l'arrachent à son immanence et le définissent objectivement : mais l'Élu dédaigne de se risquer sur terre, de s'y définir, de s'y mesurer. Il préfère affirmer, fort de sa seule autorité, que dans le silence et la solitude de son âme il connaît sa valeur, son mérite, sa participation à l'inhumain qui divinise l'homme.

Aucune contestation ne saurait atteindre cette évidence intime. La vie intellectuelle même y échappe puisque la vérité se livre dans une expérience singulière, souvent ineffable, jamais entièrement communicable ; l'homme de droite se réfugie volontiers dans la force — aussi irréfutable qu'injustifiable — de son intuition subjective : il faut bien qu'il y ait quelque chose chez les Juifs puisque je ne peux pas les sentir. Sans fournir aucune preuve objective, chacun peut se croire le plus clairvoyant, le plus subtil, le plus profond des hommes : son propre acquiescement lui suffit³⁴. Les qualités éthiques et esthétiques : noblesse, délicatesse, grandeur, authenticité, sont encore plus aisées à revendiquer ; aucun objet n'est mis en question ; le sujet s'occupe seulement de ses états d'âme : il les compare, les combine, les contemple, les médite de façon à en engendrer d'autres ; l'examen de conscience, l'analyse psychologique lui sont prétextes à se distinguer, sans risque, à ses propres yeux. C'est là le grand avantage de la vie intérieure : elle laisse à chacun la licence de se préférer à tous.

Cette vie cachée cependant s'extériorise volontiers dans des conversations, lettres, journaux intimes, essais et romans. À la longue, on se fatigue du silence, de la solitude, du vide ; un recours se propose alors : c'est de les reprendre à son compte sous forme de littérature. La littérature est à peu près l'unique activité qui semble assez séparée du réel pour qu'un quiétiste intransigeant accepte de s'y consacrer.

Encore faut-il que l'écriture ne constitue pas une action : rien n'inspire plus d'horreur à la droite d'aujourd'hui que la littérature « engagée ». En ce domaine aussi, les choses ont changé depuis 1944. Drieu, avant et pendant la dernière guerre, s'était lancé à corps perdu dans la littérature politique. Dans une conférence prononcée pendant l'occupation, Maxence reprochait avec violence aux clercs de l'entre-deux-guerres de s'être tenus à l'écart de la mêlée. C'est qu'alors les intellectuels de droite se croyaient du côté des vainqueurs : c'était l'époque de l'héroïsme. Dégoûtés de l'action, ils veulent à présent une littérature qui se tienne en dehors du monde, qui les aide à camoufler, à nier, ou du moins à fuir la réalité. Une vie sans contenu exige évidemment des livres sans contenu. La littérature a une valeur en tant qu'elle distingue du vulgaire écrivains et lecteurs ; plus elle est ésotérique, mieux elle joue ce rôle ; réservée à l'Élite, elle lui sert de prétexte à se justifier ; il faut donc qu'elle existe et même on lui accordera une grande importance : mais à condition qu'elle ne dise rien ; on a félicité Jacques Chardonne d'avoir si bien su, dans ses *Lettres à Roger Nimier*, parler sur des riens, c'est-à-dire ne parler de rien.

Ce n'est pas si facile. Mascolo³⁵ remarque à propos de l'écrivain : « C'est toujours de l'homme qu'il parle. Il peut bien n'avoir de goût que pour les formes. C'est toujours la forme humaine qui finit par s'y dessiner. Laquelle transporte avec elle tout le sac des idées, des valeurs, des principes que l'on voulait précisément ne pas y rencontrer... Impossible cependant de parler de l'homme, c'est-à-dire de parler, sans parler de ce que l'homme porte. Il est porteur. Les arts

plastiques mêmes n'échappent pas à cette loi. » Le fait est que les adversaires les plus acharnés de la littérature engagée s'y laissent eux-mêmes entraîner dès qu'ils se risquent à faire œuvre positive. Les essais de Thierry Maulnier tournent tous autour de questions politiques ; et *La Maison de la nuit* est le type même de la pièce engagée. Quand Jacques Laurent dans *Le Petit Canard* tente de nous émouvoir sur le sort d'un jeune milicien, il écrit un roman pour le moins tendancieux. Sa revue soi-disant dégagée, *La Parisienne*, est tendancieuse jusqu'au fanatisme. Claude Elsen n'habite pas une tour d'ivoire mais polémique dans *Dimanche-Matin*. On ne réussit pas à vivre jusqu'au bout le solipsisme, ni à écrire un livre sans aucun contenu.

Du moins ce contenu peut-il être si dénué de signification qu'il rejoigne le néant. Avant la défaite nazie, la jeune droite dynamique souhaitait une littérature de combat, mais la plupart des écrivains conservateurs exploitaient des thèmes qui leur permettaient d'aligner des phrases sans rien mettre en jeu : l'inventaire qu'en faisait vers 1927 Emmanuel Berl³⁶ demeure à peu près valable aujourd'hui. On nous décrit moins complaisamment que naguère les douceurs de la vie bourgeoise : on abandonne ce rayon aux romancières d'outre-Manche. En revanche, jamais on n'a davantage prisé les vertus du roman dit psychologique. « La psychologie, remarquait Berl, sait substituer au jugement que les choses réclament une collection, d'ailleurs infinie, de faits séparés dont aucun jugement ne peut surgir. Elle est devenue une certaine manière de disqualifier l'esprit. » Le romancier psychologue bourgeois ne s'intéresse pas à la situation de ses héros : il étudie le cœur humain en général ; et il l'étudie dans sa pure immanence ; s'il nous conte une histoire d'amour, l'objet aimé existe à peine, encore moins le monde où vivent les amants. Ou bien on dissèque les états d'âme d'un halluciné solitaire ; ou bien, mettant en présence plusieurs hallucinés à qui toute communication est interdite — puisque le langage est mensonge —, on nous décrit les curieux phénomènes qui résultent de leur coexistence.

La seule réalité dont l'écrivain bourgeois décide de tenir compte, c'est la vie intérieure. Sorti de là, il ne cherche qu'à s'évader : dans le passé, ou à travers l'espace, ou dans l'irréel. Les souvenirs d'enfance occupent dans les bibliothèques bourgeoises une place de choix ; on développe volontiers à leur propos les thèmes de l'enracinement : paysage, maison, ancêtres ; irresponsable, asocial, séparé, l'enfant est le modèle que l'intellectuel de droite voudrait perpétuer à longueur de vie. Sa vision naïve du monde en abolit les dures résistances et le découvre comme merveilleux : que de fois *Le Grand Meaulnes* n'a-t-il pas été pastiché³⁷ ! C'est aussi un certain merveilleux que fournissent les spécialistes en exotisme : ils s'attachent à peindre les pays étranges dans leur mystère incommunicable ; à travers le pittoresque irréductible des sites, la mentalité impénétrable des habitants, ils font apparaître l'homme comme autre que l'homme. Récits de rêves, d'aventures, évocations fantastiques : il s'agit de nous faire oublier et ce monde et nous-mêmes³⁸.

Il n'est évidemment pas question de tenter ici un tableau même approximatif de la littérature bourgeoise d'aujourd'hui. Nous nous bornons donc à ces

quelques remarques. Nous considérerons seulement d'un peu plus près les deux thèmes qui jouent le plus grand rôle dans la pensée et la morale de l'Élite : ce sont, étroitement associés l'un à l'autre, le thème de la Nature et celui de la mort.

« La Nature est à droite », disait Ramuz. Ce qui est vrai c'est que la Nature est une des grandes idoles de la droite : elle apparaît comme l'antithèse à la fois de l'Histoire et de la praxis.

Contre l'Histoire, la Nature nous donne du temps une image cyclique ; on a vu que le symbole de la roue ruine l'idée de progrès et favorise les sagesse quiétistes : dans le recommencement indéfini des saisons, des jours et des nuits s'incarne concrètement la grande ronde cosmique. L'évidente répétition des hivers et des étés rend dérisoire l'idée de révolution, et manifeste l'éternel. Drieu, parmi les personnages « modernes » et absurdes de son roman *Gilles*, a campé une « belle figure » de vieux paysan français ; celui-ci participe au grand silence de la terre mais de temps en temps il s'arrache, au profit de Gilles, quelques fortes paroles. Montrant un hêtre, il murmure : « Il y a de l'éternel dans l'homme. Ce que dit ce hêtre sera redit sous une forme ou une autre, toujours. »

Parmi ces vérités et essences immuables que la Nature révèle, vient en premier lieu la nature humaine ; on saisit alors l'humanité comme une espèce donnée, et non comme un produit de son produit : l'idée de Nature contredit celle de praxis.

Sur le développement des espèces naturelles, l'action n'a en effet qu'une influence secondaire : elle aide tout au plus à l'épanouissement des possibilités cachées dans le germe, dans l'œuf, mais ne saurait ni les créer ni les modifier. On s'autorisera de la Nature si on veut affirmer le pluralisme des races, des castes et leur inégalité : l'espèce humaine se diviserait comme les autres espèces animales en variétés originellement différenciées dont les qualités seraient héréditairement transmissibles. Même si elle a spiritualisé l'idée de noblesse, l'Élite veut en tout cas penser que sa supériorité est innée : il est aussi impossible au vulgaire de l'acquérir qu'à un grain d'orge de produire un épi de froment. Il suffit en revanche au grain de froment d'être semé en bonne terre pour mûrir merveilleusement : il plaît au privilégié d'imaginer que le confort et les loisirs dont il jouit favorisent, sans effort de sa part, un lent et secret enrichissement de lui-même. Faire importe peu ; il faut être : l'idéologue bourgeois demande à la Nature la confirmation de cette vérité.

Non seulement le conservateur assimile aux fruits de la terre l'humanité en tant qu'espèce, et chaque individu humain, mais aussi les sociétés comme telles. On a signalé souvent³⁹ la prééminence qu'accorde la droite aux images organicistes. Spengler, Toynbee voient dans les sociétés des organismes : le pluralisme et la notion corrélatrice de forme substantielle l'exigent. Seuls les organismes vivants possèdent une individualité radicalement distincte de toute autre et positivement unifiée. Subordonnant les hommes à une forme hiérarchisée, les assujettissant à un ordre préétabli, l'idéologie de droite les

conçoit donc nécessairement dans le rapport des membres à l'estomac, des abeilles à la ruche. Elle nie par ces images l'autonomie des individus, leur capacité de réaliser entre eux des solidarités immédiates, et surtout les luttes qui les divisent ; tous apparaissent également intéressés au maintien de la forme à laquelle ils appartiennent ; la violence se dissimule sous la douce rigueur d'une nécessité vitale.

L'optimisme naturaliste se veut plus universel encore : la Nature est harmonie, comme le prouvait le melon de Bernardin de Saint-Pierre ; elle chante chez Claudel les louanges du Créateur ; elle proclame par sa splendeur que ce qui est doit être. Elle indique à chacun sa place dans ce concert. Le nationalisme, entre autres, s'est exalté à travers elle : l'individu ne s'accomplit qu'en se modelant sur son terroir. La substance d'un pays, nous dit Spengler, se livre dans ses paysages. Barrès voulait que les jeunes Français se nourrissent de paysages français : il nous montre Sturel et Saint-Phlin découvrant à bicyclette, le long de la Moselle, la réalité lorraine. En Autriche, en Allemagne, les jeunes nazis faisaient gaiement alterner pogromes et promenades en forêt. Les néofascistes du Haut-Adige se plaisent encore aujourd'hui à cueillir l'edelweiss.

Le nationalisme ne paie plus. Quand aujourd'hui Heidegger se promène à travers bois, il cherche une communion non plus avec un pays particulier, mais avec l'Être. Mais l'Être est aujourd'hui le grand alibi du civilisé d'Occident : celui-ci justifie son indifférence à l'égard des autres hommes en se prétendant voué au Transcendant. Rêvant solitairement par monts et par vaux, il se persuade qu'il s'unit au Tout. Dans le silence des choses, il saisit l'affirmation heureuse de cette Réalité cachée qui seule vaut.

Cette calme image de la Nature n'est pas la seule qui se propose : on peut voir aussi en elle une jungle désordonnée, où l'inégalité conteste l'idée de justice, où la force infirme tout droit. L'homme est un loup pour l'homme, la vie est une lutte où les plus robustes l'emportent. Si cette conception semble contredire la précédente, en fait elle rend exactement les mêmes services aux oppresseurs : elle leur permet de faire endosser à la Nature leurs propres responsabilités. Les inégalités ne sont pas injustes si elles sont données ; le malheur des hommes n'est pas un crime si personne n'en est l'auteur. Aux utopistes qui voudraient modifier le cours du monde, la Nature oppose son immuable fatalité : « On ne viendra jamais à bout de l'injustice dont ce monde est pétri ; la société sera toujours, comme la nature, un chaos d'iniquités », écrit Chardonne dans les *Lettres à Roger Nimier*.

À vrai dire la Nature est facile : elle dit les mots qu'on lui dicte. Dans la voix du vent, de la mer, d'une palme qui se balance, l'homme n'entend jamais que sa propre voix. La Lorraine enseigne à Barrès la grandeur de la propriété foncière : c'est que, comme le remarquait Berl⁴⁰, il a choisi d'en contempler seulement les collines couvertes de vignes et de mirabelliers ; les hauts-fourneaux qui flambent à travers la plaine, il les ignore. Giono déclarait dans une récente interview qu'il éprouve la valeur d'un livre en le lisant en plein air : rares sont, dit-il, ceux qui résistent à cette confrontation avec le ciel et la terre. Cela signifie, en fait, qu'à

partir du genre de vie qu'il s'est choisi, peu de livres intéressent Giono : la contestation ne vient que de lui, et non des paysages de Provence. En réalité, la Nature offre un alibi commode aux élus qui prétendent ne relever que d'eux-mêmes ; ils y cherchent une image sensible des abstractions qu'ils se forgent et de leurs insaisissables états d'âme. Elle est une des figures de ce Transcendant dont ils s'autorisent pour nier les hommes. Certes, à qui aime les hommes l'amour de la Nature n'est pas interdit, loin de là : mais il faut se méfier de quiconque puise en elle des leçons.

L'hiver engendre l'été, et l'été l'hiver. La Nature égale la vie à la mort. Chez Barrès, le culte du sol ancestral et celui des morts sont inextricablement liés : la terre est un immense cimetière. Si la Nature est si fortement vénérée par les écrivains de droite, c'est surtout parce qu'elle leur sert à affirmer la prééminence de la mort sur la vie.

« Un revolver c'est solide, c'est en acier, c'est un objet. Se heurter enfin à l'objet », écrit Drieu à la fin du *Feu follet*. Il nous livre ici la raison profonde de la fascination que la mort exerce sur l'homme de droite : elle est le seul événement *réel* qui puisse se produire au sein d'une vie repliée sur sa propre immanence, d'une vie sans contenu. Coupé du monde, coupé de semblables qui lui sont tous étrangers, sans amour, sans but, l'homme de droite est enfermé dans une subjectivité vide, où rien ne se passe qu'en idée ; seule la mort lui *arrive* tout en lui demeurant intérieure ; absolument solitaire, sans relation avec autrui, sans objet, sans avenir, elle réalise la radicale séparation. On meurt seul. Voilà pourquoi l'homme de droite décide de voir dans la mort la vérité de la vie ; elle lui confirme que chacun vit seul, séparé ; à sa lumière je ne relève plus que de moi ; ce moi est étranger à tous ceux qui sont étrangers à ma mort : à tous.

Si la vie est une forme vide dont le seul contenu réel est la mort, il convient de manifester dans ses conduites la prééminence de la mort : le vivant n'a d'autre occupation valable que de jouer avec elle, la défier, l'éluder, l'accepter. On exalte l'héroïsme parce qu'il sert à fonder le droit à l'égoïsme. Celui qui, risquant sa vie, prouve qu'il la dédaigne n'a pas à se soucier de celle d'autrui. C'est en choisissant de « vivre dangereusement » que les maîtres, selon Nietzsche, affirment leur droit à tenir les esclaves en esclavage. « Dans toute victoire, il y a du mépris pour la vie », dit Nietzsche ; celui qui méprise le plus hautainement la vie et la risque plus généreusement remportera la victoire et du même coup la justifie. Ce mépris, Nietzsche l'appelle aussi « amour ». Plus haut encore que la mort dans le combat il place le suicide. « Par amour de la vie on devrait désirer une mort libre et consciente, sans hasard ni surprise. » Le mépris porte sur le contenu et l'amour sur la forme pure de la vie ; l'affirmation suprême de la forme, c'est l'abolition radicale du contenu par le suicide. Il est vrai que le suicide seul réalise l'égoïsme de manière définitive et cohérente : mais il n'est pas cohérent de continuer à vivre, confortablement protégé par l'ombre de la mort.

Au temps où la droite était belliqueuse, elle faisait l'apologie de la guerre, du

meurtre. En versant le sang, on affirmait son existence, et on fécondait les sillons, préparant de futures moissons. Sur ce point encore, le négatif l'emporte ; en tuant, le soldat n'ensemence plus le sol : il le nettoie ; c'est moins exaltant. La mort n'est plus accomplissement ni promesse. Ce qui plaît en elle, c'est qu'elle réduit effectivement au néant cette humanité que l'Élu souhaite tenir pour du néant.

Vanité des vanités. Tu es poussière et tu retourneras en poussière. L'Élite catastrophique entraîne volontiers dans la grande nuit terminale ce monde qui la condamne. « Ce monde qui cessera un jour comme toute planète d'être un monde habitable, est-ce qu'il nous concerne vraiment ? » se demande Chardonne dans les *Lettres à Roger Nimier*. Le privilégié préfère penser qu'il n'est pas concerné : ainsi peut-il continuer à cultiver tranquillement son jardin au nez des « famines, pouilleries et barbaries » environnantes. À la lumière de la grande égalité funéraire, il serait bien frivole de lui disputer les avantages éphémères dont il jouit.

La méditation de la mort est la suprême sagesse de ceux qui sont déjà des morts.

Conclusion

Si nous nous laissons entraîner sur le terrain où la pensée bourgeoise prétend se situer, elle nous apparaîtrait comme un tissu de contradictions. Réaliste, dure, pessimiste, cynique, elle est aussi spiritualiste, mystique, mollement optimiste ; c'est une philosophie de l'immanence et une religion du Transcendant ; substantialiste et pluraliste, elle se rallie néanmoins à un idéalisme moniste ; par moments elle se veut synthétique, à d'autres elle postule l'atomisme. Mais si on la critiquait sous cet angle, c'est qu'on serait tombés dans le piège de l'idéalisme : on considérerait l'idéologie bourgeoise comme un phénomène originel, fondé sur la recherche de la Vérité. Son ambivalence nous avertit de n'être pas dupes ; toute pensée se déroule non parmi les Idées mais sur terre et dévoile une pratique : si celle des bourgeois est si embarrassée, c'est qu'il y a contradiction entre la pratique et son dévoilement.

La première de leurs difficultés provient de la nature même de la pensée : celle-ci veut mordre sur les choses et se veut universelle. Mais on sait à quelles conclusions inacceptables conduit l'appréhension du réel sur le mode universel : plus de tranchées entre les hommes, un affreux nivellement. L'idéologue de droite dissocie les deux exigences qu'il ne peut satisfaire ensemble. Réaliste, il particularisera la pensée par la nature de l'objet pensé et celle du sujet pensant : le Méditerranéen pense la réalité méditerranéenne, concrètement, et singulièrement. Symétriquement, quand il vise l'universalité, il déréalise son objet, il en fait une pure Idée : il parle de l'Homme, au nom de tous, à tous, mais de l'Homme abstrait tel qu'il l'a fabriqué. Le schéma que suggère cette dissociation est le suivant : au fond du donné empirique il y a une substance-valeur ; au-dessus du

donné règnent les Idées-Valeurs. Se situant tantôt sur un plan, tantôt sur un autre, la pensée bourgeoise saute du réel à l'universel, et inversement ; mais sans jamais les réunir ; entre les deux il y a une coupure, au sens mathématique du mot ; et tel le nombre irrationnel, le monde des hommes reste en dehors de l'une et l'autre région : il n'a pas d'existence légitime.

La superposition au monde souterrain des « formes substantielles » d'un ciel où règne l'Un reflète une autre hésitation de la droite : elle défend *cette* civilisation au nom de vérités et de valeurs éternelles. Le pluralisme historique s'accorde difficilement avec un monisme platonicien.

C'est sur le plan moral que ce dualisme est le plus intéressant. La droite est à la fois naturaliste et artificialiste. Il y a selon elle une nature humaine : et c'est par une élection naturelle que les privilégiés sont élevés au-dessus de l'espèce. Le propre de l'Élite est cependant d'imposer un ordre fondé sur l'artifice : on fait échec à « l'émeute universelle » par des idées, des cérémonies, des lois éthiques et esthétiques. Ce travail est fort différent d'une pratique : il s'agit de régler et non de créer, de maintenir un ordre statique et non de progresser ; la morale et l'art visent à perpétuer le passé, non à dépasser le présent vers l'avenir. Dans ces opérations il entre du mystère. Comment s'explique le passage des valeurs vitales aux valeurs spirituelles ? Comment peut-on être *naturellement* doué d'une aptitude singulière à saisir le Transcendant et à le faire descendre sur terre par l'art et l'artifice ? À cette question aucun système ne répond. Ce qui est sûr c'est que l'artificialisme, par où une transcendance est évoquée, apparaît comme nécessité par la perversité de la nature humaine. Nous avons souvent signalé le contraste entre la ferveur esthético-mystique de la droite et son cynisme amer. Elle pourchasse les illusions qu'en ce monde empirique les hommes se forgent sur eux-mêmes, elle dénonce leur égoïsme et traite leurs projets avec frivolité : mais la désinvolture devient gravité dès que l'Élite parle d'elle-même et de l'ordre qu'elle soutient. La bourgeoisie croit en Clément Vautel et vibre à Déroulède. Elle trace de l'homme les portraits les plus noirs afin de démontrer la nécessité d'un Dieu qu'elle conçoit à son image.

Quand elle essaie de comprendre la société, la pensée bourgeoise est aussi déchirée par deux tendances opposées. Si elle utilise volontiers des comparaisons organicistes, c'est qu'elle voit la société par ensembles synthétiques ; elle suppose l'existence de formes, décelables par une intuition syncrétique et dont la vérité l'emporte sur celle de leurs éléments. Cependant, elle insiste sur la discontinuité de l'Histoire : entre ses différentes formes, point de rapports ou seulement de vagues analogies. Et les individus sont isolés comme des atomes, chacun fermé sur soi et coupé de tous. Simone Weil — dont la droite a exploité abusivement la pensée mais qui a dressé contre la bourgeoisie bien des procès — a souvent insisté sur cette attitude du bourgeois qui consiste à nier les rapports : c'est, dit-elle, qu'il fuit la responsabilité. L'atomisme permet en effet de méconnaître les responsabilités qu'a le système capitaliste, touchant la condition de ceux qu'il défavorise ; ils apparaissent non pas comme les victimes du régime, mais comme les jouets du hasard : voire les propres auteurs de leurs maux. La droite veut

ignorer les lois statistiques : elle leur oppose les chances abstraites de l'individu ; elle considère que l'exception dément la norme, même si sa singularité est normalement prévisible. Un billet sur cent gagne à la loterie : la droite en conclut que tous peuvent gagner, au lieu de reconnaître que quatre-vingt-dix-neuf doivent nécessairement perdre. La notion de mérite renforce celle de chance : s'il est intelligent, travailleur, le fils d'ouvrier s'élèvera au-dessus de sa classe. Mais à supposer même qu'elle soit fondée, l'idée d'un concours ouvert à des milliers d'individus et où réussit seul le plus méritant implique la fatalité de milliers d'échecs. C'est une des plus grandes mystifications du libéralisme, de considérer la contingence des cas individuels soumis globalement à une nécessité statistique comme le gage d'une authentique liberté. L'avantage de ce mensonge, c'est que rendant autrui responsable de son sort, je suis en droit de m'en laver les mains. Il y aurait une autre manière de fuir la responsabilité : ce serait de se considérer soi-même comme déterminé ; mais le bourgeois tient à se penser souverainement libre ; seul l'atomisme individualiste lui permet de concilier liberté et irresponsabilité ; un homme de gauche au contraire se pense à la fois conditionné et responsable.

Toutes les contradictions de la pensée bourgeoise se ramènent à une seule ; il est impossible à la bourgeoisie d'assumer par la pensée son attitude pratique⁴¹ : telle est la malédiction qui pèse sur son idéologie. Le prolétariat reconnaît sa particularité en tant que classe : mais il travaille à sa suppression, et par là il se manifeste comme classe universelle ; la bourgeoisie s'efforce pratiquement de maintenir sa particularité ; afin de se poser comme universelle, elle est obligée de la nier en idée, donc de tourner le dos à la réalité. Ses idéologues se trouvent en désaccord avec ses membres actifs parce qu'ils doivent déguiser sous des illusions, et non pas exprimer, la vérité que ceux-ci vivent. Pratiquement, la bourgeoisie est engagée dans la lutte des classes, elle défend, voire impose une politique, elle agit ; ses idéologues prêchent le catastrophisme, le quietisme, le scepticisme, une philosophie de l'immanence qui condamne tout projet. La bourgeoisie croit à la science : ses idéologues la contestent. Les bourgeois s'intéressent fortement à leur existence empirique : leurs moralistes la méprisent au profit du Transcendant, ils exaltent la mort. La bourgeoisie veut qu'on lui fabrique des miroirs dans lesquels elle puisse se contempler : mais elle exige que ce soit des miroirs déformants.

L'illusionniste bourgeois n'ignore pas qu'il travestit la vérité de sa classe ; il lui en veut de démentir pratiquement les mythes qu'il forge pour elle et il sait qu'il lui est suspect ; brutalement débouté de ses prétentions par la classe adverse qui ne voit en lui qu'un épiphénomène, il est voué à une solitude qu'il érige en système. C'est à lui que l'idée de ressentiment s'applique. Son esthétisme, son scepticisme, sa religiosité sont dirigés contre les hommes. Il ne se défend de les haïr qu'en se forçant au mépris. Morne ou arrogant, il est l'homme du refus ; ses véritables certitudes sont toutes négatives. Il dit non au « monde moderne », non à l'avenir, c'est-à-dire au mouvement vivant du monde : mais il sait que le monde l'emportera sur lui. Il a peur : qu'a-t-il à attendre de ces hommes de demain dont il s'est fait l'adversaire ? Il s'arme contre eux de principes abstraits : toute vie

humaine doit être respectée, respectez la mienne ! il parle au nom de l'universel faute d'oser parler en son propre nom. Ou encore — comme Thierry Maulnier dans *La Maison de la Nuit* — il les exhorte préventivement à la pitié. Mais il doute d'être entendu. Alors, sa suprême ressource c'est d'entraîner avec soi l'humanité tout entière dans la mort. La bourgeoisie veut survivre ; mais ses idéologues, se sachant condamnés, prophétisent le naufrage universel. L'expression : idéologie bourgeoise ne désigne aujourd'hui plus rien de positif. La bourgeoisie existe encore : mais sa pensée, catastrophique et vide, n'est plus qu'une contre-pensée.

1. *Sociologie du Communisme*.

2. *Sic, Preuves*, janvier 1954.

3. C'est l'auteur qui souligne.

4. De là vient le goût des gens de droite pour les « racontars ». À des faits méthodiquement établis, à des lois scientifiquement démontrées, ils préfèrent l'anecdote chuchotée de bouche à oreille : l'expérience privilégiée d'un des leurs y est inscrite, elle est transmise de manière privilégiée ; ils ne veulent d'autre garant de sa vérité que la qualité des élus qui la propagent. On trouve presque quotidiennement dans *Le Figaro* des exemples de cette méthodologie.

5. La « pensée méditerranéenne » au moment où elle revendique sa singularité devient spenglerienne et donc allemande ; elle contredit l'essence à laquelle en même temps elle prétend : un rationalisme lucide et universellement valable.

6. Gurdjieff, qui jouait au mage, poussait à l'extrême et parodiait cette attitude quand, laissant tomber sur ses disciples terrorisés des paroles sibyllines, il se refusait avec fureur à les expliquer. Mais on trouve chez des gens plus sérieux — de Montherlant à Aron — mille exemples de ce ton dédaigneux. Ce qu'on appelle « l'impertinence » des jeunes écrivains de droite est une des formes de cette commode arrogance.

7. *Déclin de l'Occident*.

8. C'est moi qui souligne.

9. C'est Monnerot qui souligne.

10. Juin 1954.

11. « *Human Engineering* », *Les Temps modernes*, juin 1951.

12. Balzac a fourni dans *La Physiologie du Mariage* l'exemple le plus cru de ce procédé. Il se propose de parler de la femme : en France, il existe, dit-il, environ quinze millions de femmes. Mais... « Nous commencerons par retrancher de cette somme totale environ neuf millions de créatures qui au premier abord semblent avoir assez de ressemblance avec la femme... Les neuf millions d'êtres dont il est ici question offrent bien au premier abord tous les caractères attribués à l'espèce humaine... mais que nous y voyions des femmes, voilà ce que notre Physiologie n'admettra jamais... Une femme est une variété rare dans le genre humain. Elle se reconnaît généralement à la blancheur, à la finesse, à la douceur de la peau. Elle ne s'adonne à aucun travail pénible... Pour elle, marcher est une fatigue. Mange-t-elle ? c'est un mystère... Ces traits pris à l'aventure entre mille se retrouvent-ils en ces créatures dont les mains sont noires comme celles des singes et la peau tannée ?... Hélas ! S'il y a par le monde des marchandes assises tout le jour entre de la chandelle et de la cassonade, des fermières qui traient les vaches, des infortunées dont on se sert comme bêtes de somme dans les manufactures ou qui portent la hotte, la houe et l'éventaïr, s'il existe malheureusement trop de créatures vulgaires pour lesquelles la vie de l'âme, les bienfaits de l'éducation, les délicieux orages du cœur sont un paradis inaccessible, et si la nature a voulu qu'elles eussent un bec coracoïde, un os hyoïde, et trente-deux vertèbres, qu'elles restent pour le physiologiste dans le genre orang !... L'homme à sentiment, le philosophe de boudoir les rejeteront comme nous le faisons hors du genre femme. »

13. « Servir en commandant, imaginer d'après cela une vie sans peur et sans reproche à la

manière de Bayard à qui la fidélité et le courage suffisaient ; et d'y penser seulement, quand on manquerait de tour de poitrine, sentir ses yeux se mouiller de larmes, voilà le lyrisme de droite. » (Alain.)

14. S'il ne le dit pas il n'est pas véritable, il n'est pas un Européen ; je soupçonne qu'il n'est pas un homme ; voilà encore un exemple de la façon dont la droite fabrique les Idées. Publié dans *Preuves*.

15. *Les Guerres en chaîne*.

16. *Mémoires improvisés*.

17. *La Parisienne*, juin 1954. C'est moi qui souligne.

18. Un texte de Chardonne dans les *Lettres à Roger Nimier* fournit un excellent exemple de la confusion intéressée créée par la droite entre *vocation* et *oppression*. « J'ai vu *Le Salaire de la Peur*. L'équipée de ces deux hommes scandalise les délicats, parce qu'il y a un salaire. Dès que paraît la griffe capitaliste, on se cabre. Le grimpeur de l'Himalaya s'expose aux mêmes dangers, mais il le fait pour rien. La curiosité le pousse : pénétrer le premier dans l'inconnu. C'est bien. L'éditeur devrait dire à l'auteur : ce beau travail, vraiment, je ne vais pas vous le payer. Cela serait dommage, cela gâterait tout. »

19. *L'Homme cet inconnu*. Carrel ne tient d'ailleurs aucun compte de cette remarque qui suffit à jeter bas tout son système.

20. *L'Homme à cheval*.

21. Mascolo remarque dans son livre *Le Communisme*, à propos des petits jeunes gens « qui acclament Malraux tandis qu'il parle des droits imprescriptibles du grand individu, du génie créateur, de Goya, de Rembrandt, de Cézanne » : « Quel jeune génie pourrait se trouver parmi eux ? Quel futur Rimbaud pourrait donc avoir jamais applaudi à ces défenses du génie que prononce périodiquement Malraux?... [Ils] ne sont anxieux que de faire protéger leur irrémédiable manque de besoins sous les prétendus abris que réclamerait le génie, qui précisément n'eût jamais d'abri. »

22. *La Liberté de l'Esprit*.

23. *Aux Fontaines du Désir*.

24. Claudel.

25. *Le Communisme*.

26. Il est à peine utile de signaler l'argument : artistes et amateurs d'art se recrutent dans la seule élite. Bernard Shaw disait aux Américains, à propos des Noirs : « Vous les obligez à cirer des souliers, et vous en concluez qu'ils ne sont bons qu'à être cireurs de souliers. » On voit assez pourquoi aujourd'hui un ouvrier spécialisé ne saurait écrire *Du côté de chez Swann* et l'apprécierait difficilement.

27. « La Guerre froide », *La Table Ronde*, août 1953.

28. *Aux Fontaines du Désir*.

29. Citation de Sophocle, *Œdipe à Colone*. Quand Œdipe misérable, aveugle, accablé d'ans et de malheurs prononce cette parole, il manifeste en effet la grandeur de son âme : elle prend un tout autre sens dans la bouche d'un jeune ou vieux bourgeois bien nanti.

30. *La Table Ronde*, mai 1953. C'est moi qui souligne.

31. Raymond Aron : *Sociologie allemande*. Précisons qu'Aron ne reprend aucunement cette description à son compte.

32. *La Face de Méduse du Communisme*.

33. Le cas des femmes est plus complexe car la différence sexuelle est chez elles infériorité ; de toute façon, elles ne l'assument pas dans l'arrogance.

34. À ce propos, on ne saurait trop conseiller la lecture de la préface écrite par Pauwels, en tête de l'ouvrage qu'il a consacré à Gurdjieff. Pauwels *sent* entre Lazareff et Paulhan de mystérieuses affinités : ceux qui sentent comme lui appartiennent, dit-il, à une même famille d'esprits, la seule qui vaille quelque chose ; les autres sont grossièrement aveugles. Qui donc pourrait valablement le contredire, puisque la valeur d'autrui se mesure à son adhésion ? Dans les groupes d'« initiés » la vie intérieure se vit à plusieurs, sans perdre ses caractéristiques.

35. *Le Communisme*.

36. *Mort de la Pensée bourgeoise.*

37. Entre autres, vers 1938, par Robert Francis, frère de Maxence et comme lui fasciste décidé, dans *La Grange aux trois Belles*.

38. Il va sans dire que c'est le *merveilleux* qui est à droite ; non la *poésie*. Et qu'il n'est pas impossible, loin de là, de manifester la vérité de l'homme à travers des souvenirs d'enfance, des récits de voyages, des histoires fantastiques.

39. Debidour dans un article sur Gustave Thibon remarque : « Il est curieux de noter que les penseurs de droite ont toujours usé pour célébrer le lien social d'un jeu d'images empruntées à l'ordre biologique : les membres et l'estomac, l'arbre, la ruche ; symboles d'ordre. »

40. *Mort de la Pensée bourgeoise.*

41. C'est pourquoi elle s'efforce toujours de brouiller les cartes, de refuser cette décision de la pensée qu'est le jugement ; chez elle, remarquait Berl : « La réflexion n'est plus ce qui permet de juger mais ce qui permet d'ajourner le jugement. Il s'agit d'abord devant un problème de trouver le biais grâce auquel on s'écarte du centre vivant où ce problème comporte un oui ou un non. »

*Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*¹

1. Paru dans *Les Temps modernes*, n^{os} 114-115, juin-juillet 1955.

Quand Merleau-Ponty découvrit à la lumière de la guerre de Corée qu'il avait jusqu'alors confondu Marx et Kant, il comprit qu'il devait renoncer à l'idée hégélienne de la fin de l'histoire et conclut à la nécessité de liquider la dialectique marxiste. Je n'entends pas examiner ici la valeur du processus logique qui, se développant peu à peu « au contact des événements », le conduisit à écrire *Les Aventures de la Dialectique*. Mais il embarque Sartre dans son entreprise ; il prétend trouver dans *Les Communistes et la Paix* un constat d'échec de la dialectique, il reproche à Sartre de n'en avoir pas tiré les conséquences qui s'imposaient, il impute cette défaillance à la « folie du Cogito » qui définirait l'ontologie sartrienne. On a si souvent parlé de Sartre sans l'avoir lu ou du moins sans l'avoir compris que l'excès même des erreurs commises à son propos leur ôte, d'ordinaire, toute importance. Merleau-Ponty cependant jouit d'un certain prestige philosophique, il a connu Sartre assez longtemps pour que le public imagine qu'il connaît aussi sa pensée ; naguère il a exhorté ses adversaires à « apprendre à lire » avec tant de force qu'on pourrait supposer qu'il sait déchiffrer un texte sans parti pris et le citer sans le tronquer ; dans ces conditions, le travestissement devient abus de confiance et il est nécessaire de le dénoncer.

Sartre a écrit *Les Communistes et la Paix* dans des circonstances et dans un dessein précis¹ ; Merleau-Ponty décide d'y chercher une philosophie de l'histoire complète et définitive ; il ne l'y trouve pas : au lieu d'admettre que Sartre ne l'y a point mise, il traite de réticences ses silences délibérés, et il entreprend de reconstruire à la lumière de l'ontologie sartrienne ce que Sartre *doit* penser. Il reconnaît que lorsque Sartre est passé d'un moment de sa philosophie à un moment nouveau « chaque fois ses vues antérieures étaient en même temps conservées et détruites par une intuition neuve² ». Comment *déduire* cette intuition de son système ? la méthode est pour le moins hardie. Mais ce qui est plus grave encore, c'est que la philosophie à laquelle notre exégète se réfère contredit à peu près en tous points celle que Sartre a toujours professée. Comme toutes les interprétations de Merleau-Ponty supposent l'existence de ce pseudo-sartrisme — qu'il n'expose explicitement qu'à la fin de son étude — je commencerai par montrer la distance qui sépare celui-ci de l'authentique ontologie sartrienne. Même un profane pourra aisément se rendre compte de l'énormité de la falsification.

I

Le pseudo-sartrisme est une philosophie du sujet ; celui-ci se confond avec la conscience, qui est pure translucidité et coextensive du monde ; à sa transparence s'oppose l'opacité de l'être en soi qui ne possède aucune signification ; le sens est imposé aux choses par un décret de la conscience se motivant *ex nihilo*. L'existence de l'Autre ne brise pas ce tête-à-tête car l'Autre n'apparaît jamais que

sous la figure d'un autre sujet ; le rapport de Je et l'Autre se réduit au regard ; chacun demeure seul au cœur de son propre univers sur lequel il règne en souverain : il n'y a pas d'intermonde.

La philosophie de Sartre n'ajamaï été une philosophie du *sujet*, et il n'emploie que rarement ce mot par lequel Merleau-Ponty désigne indistinctement la conscience, le Moi, l'homme. Pour Sartre, la conscience, pure présence à soi, n'est pas un sujet : « C'est en tant qu'Ego que nous sommes sujets³ » ; et : « l'Ego apparaît à la conscience comme un en-soi transcendant⁴ ». Sartre a construit sur cette base toute sa théorie du champ psychique : « Nous avons montré au contraire que le soi par principe ne pouvait habiter la conscience⁵. » La psyché et le Moi qui en est le pôle sont intentionnés par la conscience comme des objets. Merleau-Ponty a oublié cette thèse fondamentale au point qu'il affirme : « Sartre disait qu'il n'y a pas de différence entre un amour imaginaire et un amour vrai parce que le sujet est par définition ce qu'il pense être⁶. »

Son délire reconstituteur l'entraîne à contredire mot pour mot l'auteur qu'il prétend interpréter, car Sartre a longuement développé dans *L'Imaginaire* l'idée qu'il faut « distinguer deux classes irréductibles de sentiments : les sentiments vrais et les sentiments imaginaires ». « Le réel et l'imaginaire par essence ne peuvent coexister. Il s'agit de deux types d'objets, de *sentiments* et de conduites entièrement *irréductibles*⁷. »

En appliquant à l'amour — objet psychique — ce que Sartre disait du plaisir — *Erlebnis* immanente — Merleau-Ponty montre qu'il confond la conscience, présence immédiate à soi, et le sujet dont le dévoilement exige une médiation. Ainsi, quand il objecte au pseudo-Sartre : « C'est toujours à travers l'épaisseur d'un champ d'existence que se fait ma présentation à moi-même⁸ », il ne fait que reprendre une des idées directrices de *L'Être et le Néant*. Fidèle sur ce point à la thèse heideggérienne selon laquelle la réalité humaine se fait annoncer ce qu'elle est *à partir du monde*, Sartre a toujours insisté sur le conditionnement réciproque du monde et du moi. « Sans le monde, pas d'ipséité, pas de personne : sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde. » « Le pur soi est soi là-bas, hors d'atteinte, aux lointains de ses possibilités⁹. » C'est ce que Sartre appelle « le circuit d'ipséité », et cette idée s'oppose radicalement à celle que Merleau-Ponty lui prête quand il lui remontre avec un inutile bon sens que : « Le sujet n'est pas le soleil d'où rayonne le monde, le démiurge de nos purs objets¹⁰. »

Si le sujet crée le monde en l'éclairant, celui-ci ne saurait évidemment dépasser la conscience que j'en prends. « Il y a malentendu, écrit Merleau-Ponty, quand on croit que la transcendance chez Sartre ouvre la conscience... Elle n'est pas ouverte sur un monde qui dépasse sa capacité de signification, elle est exactement *coextensive au monde*¹¹. »

Ce que Merleau-Ponty néglige simplement ici, c'est la théorie de la *facticité* qui est une des bases de l'ontologie sartrienne. Ma conscience ne peut dépasser le monde qu'en s'y engageant, c'est-à-dire en se condamnant à le saisir dans une perspective univoque et finie, donc à être infiniment et sans recours débordée par lui : et c'est pourquoi il n'y a de conscience qu'incarnée. « Il faut se garder de

comprendre que le monde existe en face de la conscience comme une multiplicité indéfinie de relations réciproques qu'elle survolerait sans perspective¹². » Du seul fait qu'il y a un monde, ce monde ne saurait exister sans une orientation univoque par rapport à moi. Il faut que *je me perde* dans le monde pour que le monde existe et que je puisse le transcender. Dépasse le monde c'est précisément ne pas le survoler, c'est s'engager en lui pour en émerger, c'est nécessairement se faire *cette* perspective de dépassement. En ce sens, la *finitude* est condition nécessaire du projet originel du Pour-soi¹³. Le corps exprime « la nécessité qu'il y ait un choix, c'est-à-dire que je ne sois pas tout à la fois ». Tout au long de son œuvre, depuis *La Nausée* jusqu'à *Saint Genet*, Sartre s'est attaché à décrire la passion de la conscience incarnée, il a toujours montré l'homme comme dépassé par « l'opacité menaçante et somptueuse¹⁴ » du monde. Comment peut-on sans mauvaise foi définir comme *coextensive au monde* la conscience sartrienne qui ne le dévoile qu'à la condition de *se perdre* en lui ?

Il ne s'agit pas ici d'une faute d'étourderie sans conséquence ; toute la polémique de Merleau-Ponty repose sur la thèse : pour Sartre, la signification se réduit à la conscience que le sujet en prend. « Pour Sartre, la prise de conscience est un absolu, elle *donne* le sens¹⁵. » Sa philosophie « est une philosophie qui oppose absolument le sens tout *spirituel*, impalpable comme la foudre et l'être qui est pesanteur et opacité absolue¹⁶ ».

Il suffit d'avoir parcouru un seul des livres de Sartre pour rester confondu d'étonnement devant de telles affirmations, car il n'a jamais démenti, il a au contraire approfondi et développé en les appliquant à divers domaines, les principes qui commandent la psychanalyse existentielle. Et la tâche qu'il assigne à celle-ci c'est d'« expliciter des sens qui *appartiennent réellement aux choses*. Les significations *matérielles*, le sens humain, des aiguilles de neige, du grenu, du tassé, du grumeleux, etc., sont aussi réelles que le monde, ni plus ni moins, et venir au monde, c'est surgir du milieu de ces significations¹⁷ ». Le sens secret de la neige est « un sens ontologique » et pour le déchiffrer il faut « comparer des structures rigoureusement objectives ».

Sartre, dit Merleau-Ponty, « remonte toujours des significations ouvertes et inachevées au pur modèle de la signification *close* telle qu'elle s'offre à la conscience lucide¹⁸ ».

Mais Sartre a écrit : « Par sens, j'entends la participation d'une réalité présente dans son être à l'être d'autres réalités, présentes ou absentes, visibles ou invisibles, et de proche en proche à *l'univers*¹⁹. »

Ainsi, loin d'être données par la conscience et closes, les significations sont réelles, objectives et ouvertes à l'infini sur l'univers.

La falsification est ici si flagrante, que son auteur lui-même s'en avise. Il ne peut pas ignorer que l'œuvre de Sartre nous présente un monde où toute conscience est engagée dans les choses, où toutes les choses supportent un sens humain. Se réveillant un instant de son délire, Merleau-Ponty reconnaît que l'œuvre de Sartre « l'a rendu célèbre en décrivant un milieu entre la conscience et les choses, pesant comme les choses et fascinant pour la conscience, la racine dans

La Nausée, le visqueux et la situation dans *L'Être et le Néant*, ici le monde social²⁰ ». Il semblerait naturel qu'expliquant un écrivain, on tienne compte de son œuvre ; notre exégète cependant passe outre grâce à un procédé auquel nous le verrons recourir souvent et que j'appellerai : le coup du paradoxe. Le paradoxe de Sartre c'est qu'il ne pense pas ce qu'il pense. « La pensée de Sartre est en rébellion contre ce milieu. » Sur le mot de rébellion, Merleau-Ponty crée une équivoque ; car il la définit comme volonté de dépassement, et il en fait implicitement une radicale négation. Contre *La Nausée*, *L'Être et le Néant*, contre tout ce que Sartre a écrit, il maintient que le sartrisme ne connaît rien entre le sujet et l'être en soi.

Pour étayer cette thèse, il utilise un second procédé, qui lui est également familier, et que j'appellerai le coup de la sursignification ; isolant de son contexte une phrase qui, prise en soi, n'est qu'un lieu commun banal, il la charge d'un sens singulier et en fait une clé de la pensée de Sartre. Dans un passage où il récusé le mythe d'un prolétariat fétiche, d'une entité, Sartre écrit : « Il y a les hommes, les bêtes, et les choses. » Il veut dire seulement qu'il situe le débat sur terre, en ce monde ; sur le rapport des hommes aux choses il s'est assez souvent expliqué pour ne pas sentir le besoin de le mettre en question ici. Merleau-Ponty choisit de comprendre : « Hommes et choses sont radicalement séparés : entre les deux il n'y a rien. » Et c'est de cette petite phrase, arbitrairement interprétée, qu'il s'autorise pour jeter par-dessus bord tous les écrits de Sartre et inventer à son gré un pseudo-sartrisme.

Les conséquences de ce travestissement sont d'une extrême importance : on aboutira à une philosophie de l'histoire et à des conceptions politiques radicalement opposées selon que le sujet est enfermé dans sa subjectivité, ou qu'il déchiffre dans le monde des sens objectifs. Résumant le débat qu'il a institué, Merleau-Ponty écrit : « La question est de savoir si, *comme le dit Sartre*, il n'y a que des hommes et des choses, ou bien aussi cet intermonde que nous appelons histoire, symbolisme, vérité à faire²¹. » Quand il écrit que chez Sartre « la conscience qui est constitution ne *retrouve* pas dans ce qu'elle constitue un système de *significations déjà présent* : elle construit ou crée²² », c'est qu'il entend chasser de la philosophie sartrienne l'idée d'un intermonde. Il faut donc souligner que Sartre s'est explicitement inscrit en faux contre cette théorie de la conscience créatrice : « Dans *mon* monde, il existe des significations objectives qui se donnent aussitôt à moi comme *n'ayant pas été mises au jour par moi*. Moi par qui les significations viennent aux choses, je me trouve engagé dans un monde déjà signifiant qui me réfléchit des significations que je n'y ai pas mises²³. »

C'est vraiment enfoncer des portes ouvertes que de rappeler l'existence chez Sartre d'un sens objectif des choses ; qu'on relise entre autres *Saint Genet* : on verra comment l'enfant Genet surgit dans un monde chargé de sens qui s'imposent à lui. Et pourtant, inlassablement Merleau-Ponty répète que pour Sartre : « Les choses sont *muettes*, et le sens n'est que dans les hommes²⁴. » « Les *volontés* ne continuent pas de vivre d'une vie décadente et féconde dans les choses où elles mettent leur marque. »

Or, voici deux textes de Sartre parmi tant d'autres : « Les produits de l'industrie qui forment le paysage urbain sont de la *volonté sociale en conserve* ; ils nous *parlent* de notre intégration sociale ; à travers leur silence, des hommes s'adressent à nous²⁵ », etc.

« Nous dominons le milieu à force de travail, mais le milieu nous domine à son tour par le foisonnement figé des pensées que nous y avons inscrites²⁶. »

On a envie de sourire quand on voit Merleau-Ponty opposer à Sartre la pensée de Marx selon laquelle : « C'est l'homme qui fait l'unité du monde, mais l'homme est répandu partout. Les hommes ne peuvent rien voir autour d'eux qui ne soit leur visage, tout leur parle d'eux-mêmes. Leur paysage même est animé. » Car Sartre n'avait pas attendu les leçons de Merleau-Ponty pour penser lui aussi que « le monde est humain », et pour nous montrer dans les paysages urbains ou agricoles, dans les rues, les jardins publics, les ustensiles, les éléments naturels des miroirs où à chaque pas l'homme retrouve son image, des voix qui sans cesse lui parlent de lui.

Si Merleau-Ponty soutient avec tant d'entêtement que Sartre ignore tout intermonde, c'est que pour aboutir à la négation de l'histoire et de la dialectique il faut récuser d'abord toute intersubjectivité : un intermonde, ce serait une médiation entre les sujets. Or, déclare Merleau-Ponty : « Il y a chez Sartre une pluralité de sujets, il n'y a pas d'intersubjectivité²⁷. »

« Malgré l'apparence, Sartre n'a jamais admis que celui-là [l'être pour soi] et son corrélatif inévitable : le pur être en soi. Il n'y a pas de charnière, de jointure ou de *médiation* entre moi et autrui ; je me sens immédiatement regardé, *j'assume* cette passivité, mais du même coup je la *réintègre* à mon univers²⁸. » Ce texte appelle plusieurs remarques. D'abord, on y trouve une étonnante confusion entre le fait d'*assumer* et celui d'*intégrer*. Assumer mon aliénation est une attitude morale qui ne supprime pas la réalité de l'aliénation ; l'existence d'autrui fait que je suis jeté dans un univers qui m'échappe par principe.

« Le fait d'autrui est incontestable et m'atteint en plein cœur. Je le réalise par le malaise ; par lui je suis perpétuellement en danger dans un monde qui est ce monde et que pourtant je ne fais que pressentir²⁹. »

Il faudrait citer toutes les pages où Sartre décrit cette sorte d'« hémorragie interne » par laquelle *mon* monde s'écoule vers autrui. « *La fuite est sans terme*, elle se perd à l'extérieur, le monde s'écoule hors du monde et je m'écoule hors de moi ; le regard d'autrui me fait être par-delà mon être dans ce monde, au milieu d'un monde qui est à la fois celui-ci et par-delà ce monde-ci³⁰. »

« L'apparition de l'autre fait apparaître dans la situation un aspect que je n'ai pas voulu, dont je ne suis pas maître, et qui m'échappe par principe puisqu'il est pour l'autre. Cette ignorance qui pourtant se vit comme ignorance, cette opacité totale qui ne peut se pressentir à travers une totale translucidité, ce n'est rien d'autre que la description de notre être-au-milieu-du-monde-pour-autrui³¹. »

Nous sommes bien loin ici de l'idée d'une conscience coextensive au monde et réintégrant autrui à son univers par un décret instantané. Nous voyons s'amorcer au contraire, entre Je et l'Autre, une relation mouvante, qui se développe dans le

temps, qui n'est jamais arrêtée, bref, la possibilité d'une dialectique. Sartre en a donné précisément un exemple dans *Saint Genet* ; quand Genet assume son être pour autrui, s'assume comme le voleur, il est loin de se retrouver « démiurge de ses purs objets » ; les actes par lesquels il tente de ressaisir son être lui façonnent un nouveau visage qu'autrui voit et qui lui échappe à nouveau : c'est un procès qui n'aboutit à nulle définitive synthèse : « Un abîme infranchissable sépare la certitude subjective que nous avons de nous-mêmes et la vérité objective que nous sommes pour les autres³². »

L'autre erreur commise par Merleau-Ponty n'est pas moins monumentale : il imagine — c'est même le thème central de son étude — que chez Sartre le Je et l'Autre n'ont d'autre relation que le regard qui met en présence leur pure subjectivité. Or, Sartre écrit :

« Tant que l'Autre est pour lui (le Pour-soi) un Autre-regard, il ne saurait être question de techniques ou de significations étrangères ; le Pour-soi s'éprouve comme objet dans l'Univers sous le regard de l'Autre. Mais dès que le Pour-soi dépassant l'Autre vers ses fins en fait une transcendance transcendée... l'Autre objet devient un *indicateur de fins*... Ainsi la présence de l'autre comme transcendance transcendée est révélatrice de complexes donnés de moyens à fins³³. »

L'Autre m'est donc présent dans les choses sous figure de significations et de techniques : « Le Pour-soi surgit dans un monde qui est au monde pour d'autres Pour-soi. Tel est le *donné*. Et par là même, nous l'avons vu, le sens du monde lui est *aliéné*. Cela veut dire justement qu'il se trouve en présence de sens qui ne viennent pas au monde par lui³⁴. »

Il est donc plaisant de voir Merleau-Ponty objecter : « La conscience vraiment engagée dans un monde et une histoire qui la dépassent n'est pas insulaire... Elle n'est pas seulement comme la conscience sartrienne visible pour autrui... elle *peut le voir*, du moins du coin de l'œil. Entre sa perspective et celle d'autrui, il y a une articulation, ces rapports ne sont plus le tête-à-tête de deux Pour-soi, mais l'engrenage l'une sur l'autre de deux expériences qui sans coïncider relèvent d'un seul monde³⁵. »

Tout au long de *L'Être et le Néant*, Sartre ne dit pas autre chose. Et dans la « Réponse à Lefort », il écrit : « L'autre est là, immédiatement accessible, sinon déchiffrable, et son expérience est là, elle *s'achève dans la mienne ou c'est la mienne qui s'y termine* ; toutes ces significations imparfaites, mal closes, interrompues qui constituent notre savoir réel se complètent là-bas dans l'autre qui connaît peut-être les réponses. » Et en note Sartre ajoute : « Mais de toute façon, ces valeurs et ces points de vue qui ne sont pas les nôtres tout en étant *mêlés* aux nôtres, tout en se donnant à nous comme systèmes de relations compréhensibles, gardent à jamais leur irréductibilité : à jamais autres, à jamais étrangers, immédiatement présents et inassimilables³⁶. »

On voit que si la pensée de Merleau-Ponty est originale par rapport à celle du pseudo-Sartre, elle l'est moins si on le confronte à Sartre même ; car cet engrenage sans coïncidence qu'il décrit, c'est exactement ce mélange

d'expériences irréductibles que Sartre a si souvent évoqué.

Merleau-Ponty pourtant n'ignore pas le texte que je viens de citer, et il admet que pour Sartre « il y a donc un champ social³⁷ ». Cependant, il maintient que le social, selon Sartre, n'existe pas : « La socialité donnée est un scandale pour le Je pense³⁸. » « De ce que le social est totalité, il ne suit pas qu'il soit pur rapport de consciences et c'est pourtant ce qui, selon Sartre, va de soi³⁹. »

En effet, dit-il, les consciences sartriennes ouvrent sur un champ social, mais « c'est devant elles, non avant elles que se fait l'unité ». Les réalités intersubjectives chez Sartre « n'ont pas d'énergie propre, elles ne sont que du constitué⁴⁰ ».

Nous l'avons dit déjà : le Pour-soi est nécessaire pour qu'il y ait un monde — Merleau-Ponty accepte lui aussi cette idée — mais il est bien loin de *constituer* les sens, les techniques, une réalité qu'il projetterait hors de soi à la façon de l'Esprit hégélien et où la conscience retrouverait exactement ce qu'elle a mis. Le dévoilement du monde, opéré dans la dimension de l'intersubjectivité, révèle des réalités qui résistent à la conscience et possèdent leurs lois propres. Il est difficile de savoir ce que Merleau-Ponty entend par *énergie propre*, mais ce qui est certain c'est qu'il insinue que chez Sartre les réalités intersubjectives n'existent et n'ont de rapport entre elles qu'à travers une subjectivité qui les supporte, alors que Sartre a écrit, quand il a défini la psychanalyse existentielle : « Le signifiant, à cause de la structure même de la transcendance, est un renvoi à d'autres transcendents qui peut se déchiffrer sans recours à la subjectivité qui l'a établi⁴¹. »

Merleau-Ponty énonce une contre-vérité quand il écrit à propos du langage que, selon Sartre : « Le langage n'existe que porté par une conscience qui le constitue⁴². »

Car Sartre résume ainsi dans *Saint Genet* sa conception du langage : « Le langage est *nature* quand je le découvre en moi et hors de moi avec ses résistances et ses lois qui *m'échappent* : les mots ont des affinités et des coutumes que je dois observer, apprendre ; il est *outil* dès que je parle ou que j'écoute un interlocuteur ; enfin, il arrive aux mots de manifester une indépendance surprenante, de s'épouser, au mépris de toutes lois, et de produire ainsi des calembours et des oracles à l'intérieur du langage ; ainsi le verbe est-il miraculeux. »

Il faut que Merleau-Ponty soit en proie à un étrange délire pour penser que Sartre nie l'existence de ces régions médiatrices entre les divers sujets qu'on appelle culture, littérature. Selon Sartre, l'idéologie d'une classe par exemple est une réalité intersubjective, douée d'une *énergie propre* puisqu'elle *produit* des idées. Il écrit dans *Henri Martin* : « Dans d'autres milieux, les enfants sont tout de suite plongés dans l'idéologie de leur classe, elle entre en eux comme l'air qu'ils respirent, ils la lisent *sur les choses*, ils l'apprennent avec le langage : jamais ils ne pensent sur elle, mais toujours par elle car c'est elle qui *produit* et gouverne les idées. » Il reconnaît la même énergie à la littérature dont les moments s'engendrent sans recours à une subjectivité ; il n'est que d'ouvrir *Qu'est-ce que la Littérature ?* pour s'en convaincre. On lit par exemple à propos du surréalisme : « C'est le terme dernier d'un long processus dialectique : au XVIII^e siècle la

littérature était négativité ; sous le règne de la bourgeoisie, elle passe à l'état de négation absolue et hypostasiée, elle devient un processus multicolore et chatoyant d'anéantissement », etc. L'idée de dialectique implique des relations objectives, et elle suppose aussi que l'unité du champ social se fait à la fois devant les consciences et derrière, puisque chaque moment naît du précédent. Merleau-Ponty prétend que selon Sartre « le social n'est jamais cause, ni même *motif*, jamais derrière l'œuvre, il est devant l'écrivain⁴³ ». En fait, Sartre refuse l'explication déterministe de Taine qui voit dans l'œuvre un produit du milieu, mais il est bien loin, déclare-t-il, « de repousser l'explication de l'œuvre par la *situation* de l'homme ». Or, la situation se fonde sur le donné qui « se découvre toujours comme motif⁴⁴ », elle enveloppe un passé qui lui aussi se donne toujours comme motif de nos choix, elle se définit par une relation à la société à laquelle j'appartiens. Toutes les analyses de Sartre nous représentent l'œuvre littéraire comme créée à partir de la société pour un public qui est lui-même défini par le moment historique ; le champ social apparaît à la fois devant et derrière elle et il ne saurait en être autrement puisque chez Sartre passé et avenir sont inextricablement liés.

Merleau-Ponty est si convaincu de l'insularité des consciences sartriennes qu'il réduit la lecture à n'être, selon Sartre, qu'un acte subjectif. Dans un livre, il n'y aurait pour lui : « Rien entre le grimoire, le livre dans son existence physique et le sens que la conscience du lecteur y met⁴⁵. » Mais Sartre pense inversement que : « Tous les ouvrages de l'esprit contiennent en eux-mêmes l'image du lecteur auquel ils sont destinés. » Le lecteur est engagé dans l'histoire, les auteurs aussi : « Entre ces hommes qui sont plongés dans une même histoire et qui contribuent pareillement à la faire, un contact va s'établir par le truchement du livre. » Et Sartre explique que toute lecture s'opère dans un *contexte* qui est précisément l'intersubjectivité⁴⁶. Au reste, on sait combien d'études Sartre a consacrées à « cet objet concret et imaginaire qu'est l'ouvrage de l'esprit⁴⁷ ». Aucun de ses essais critiques n'eût été possible s'il ne reconnaissait dans un livre que le grimoire et une signification subjective. Il est si loin de cette conception, que le reproche qu'il adressait naguère à Mauriac, c'est de réduire à un ensemble de signes et d'intentions le roman qui doit avoir l'épaisseur d'une chose : « S'il est vrai qu'un roman est une chose, comme un tableau ou un édifice d'architecture, s'il est vrai qu'on fait un roman avec des consciences libres et de la durée... *La Fin de la Nuit* n'est pas un roman, tout au plus une somme de signes et d'intentions⁴⁸. »

Il avait écrit aussi, à propos de *Sartoris* : « Avec quelque recul, les romans deviennent tout à fait semblables à des phénomènes naturels : on oublie qu'ils ont un auteur, on les accepte comme des pierres ou des arbres⁴⁹... »

Mais Merleau-Ponty néglige tous ces textes qui présentent la littérature et la lecture comme un mode de l'intersubjectivité. Et il maintient sa thèse : « Spectacle permanent ou création continue, le social est en tout cas devant les consciences et constitué par elles⁵⁰. »

Cela est si faux que Sartre oppose à la spontanéité des masses, telle que l'envisagent les trotskistes, l'idée d'une passivité où le poids du social serait *subi* :

« Supposez que l'action spontanée des masses, loin de viser l'avenir, se réduise à n'être qu'un contrecoup du passé », objecte-t-il aux trotskistes. Et tout au long des *Communistes et la Paix* ses analyses définissent la condition des ouvriers par un champ social dont l'unité est derrière eux.

Contre l'interprétation de Merleau-Ponty, je citerai encore — entre tant d'autres textes — celui-ci, qui est particulièrement décisif : « Nous ne saurions être tous objets que ce ne soit pour un sujet transcendant, ni *tous sujets que nous n'entreprenions d'abord l'impossible liquidation de l'objectivité* ; quant à la réciprocité absolue, elle est masquée par les conditions historiques de race, et de classe... Ainsi vivons-nous à l'ordinaire dans une sorte d'indistinction familière et irréfléchie... nous ne sommes ni tout à fait objets ni sujets tout à fait. L'Autre, c'est cet instrument qui obéit à la voix, qui règle, répartit, distribue, et c'est en même temps cette chaude atmosphère diffuse qui nous enveloppe⁵¹. »

Nous sommes loin de la philosophie du Je et de l'Autre où le seul rapport des hommes entre eux serait leur affrontement immédiat, par le regard. À vrai dire, toute l'ontologie de Sartre contredit celle que lui attribue Merleau-Ponty ; il y aurait chez Sartre « l'exigence d'une philosophie *intuitive* qui voudrait voir immédiatement et simultanément *toutes* les significations ». Une telle philosophie « pense tout dans l'instant, dit Merleau-Ponty. Il n'y a donc plus de renvoi réglé d'une perspective à une autre, d'*achèvement* d'autrui en moi et de moi en autrui, car cela n'est possible que dans le temps⁵² ».

On a vu pourtant que Sartre disait de l'expérience d'autrui « qu'elle *s'achève* dans la mienne ou c'est la mienne qui s'y *termine* ». C'est que sa philosophie est si loin d'être intuitive qu'il écrit dans *L'Être et le Néant* : « Aucune conscience, fût-ce celle de Dieu, ne peut voir l'envers, c'est-à-dire saisir la totalité en tant que telle. »

La société est pour lui une totalité détotalisée qui ne peut jamais se rassembler pour un sujet ; les relations des individus ne se donnent à aucun d'eux dans l'immédiat, mais impliquent la possibilité d'une dialectique et d'une histoire se déroulant dans le temps. La falsification de Merleau-Ponty ne tend à rien d'autre qu'à nier cette possibilité. Et on va voir maintenant comment à partir de cette ontologie truquée il déchiffre *Les Communistes et la Paix* de façon à y trouver une négation de l'Histoire, de la dialectique, de la vérité : le constat d'un néant qui laisserait le champ libre au pur diktat de la volonté.

II

Niant tout intermonde, toute intersubjectivité, le pseudo-Sartre nie évidemment l'Histoire. Pour lui : « L'Histoire est volontaire ou nulle⁵³. » « Elle est faite d'intentions criminelles ou d'intentions vertueuses⁵⁴. » Elle est « pour ce qu'elle a de connaissance le résultat immédiat de nos volontés et pour le reste une opacité impénétrable⁵⁵ ».

En effet, si « les choses sont muettes », le fait historique doit l'être aussi ; selon le pseudo-Sartre : « Le fait en tant qu'il est ne porte pas sa signification : elle est

d'un autre ordre ; elle relève de la conscience⁵⁶. »

« Entre le pur fait qui a le sens qu'on voudra et la décision qui lui en donne un seul, il n'y a pas de médiation⁵⁷. » Cette médiation, ce serait le probable, dont Sartre, dit Merleau-Ponty, « ne veut pas ». Il y a là un nouveau paradoxe car : « Il a pourtant profondément dit autrefois que le monde perçu est tout entier probable⁵⁸. »

Il l'a dit, et jamais il ne s'est démenti. Dans la seconde partie des *Communistes et la Paix*, Sartre reproche aux trotskistes de jouer à la fois sur deux tableaux : de reconstruire l'histoire bourgeoise selon la nécessité et l'histoire prolétarienne dans une perspective probabiliste ; il leur dénie le droit d'invoquer rétrospectivement la probabilité au moment où ils interprètent l'Histoire selon une fatalité dialectique. Mais quant à lui, il recourt explicitement à cette notion ; et l'identification qu'il a établie entre le réel et le probable fait qu'elle intervient implicitement dans toutes ses analyses. Merleau-Ponty déclare pourtant : « Cette probabilité pour Sartre est comme rien. » Il recourt pour fonder cette affirmation à un procédé que j'ai déjà signalé : le coup de la sursignification. Sartre a écrit que si l'on veut juger du but final des mots d'ordre proposés au prolétariat par le parti communiste, les faits bruts ne tranchent rien : « Comme toujours les faits ne disent ni oui ni non... On ne tranchera la question qu'après avoir pris position sur des questions beaucoup plus vastes⁵⁹. » La seconde partie de ce texte indique clairement que la première est le simple rappel d'une règle méthodologique très généralement admise ; sciences expérimentales, sciences sociales, histoire s'accordent à reconnaître que les faits ne parlent que si on les critique et si on les interprète ; Merleau-Ponty, isolant la première phrase, prend ce lieu commun pour une clé privilégiée de la pensée sartrienne. Le fait, selon Sartre, serait définitivement équivoque.

Dans la discussion qui l'oppose à Lefort, Sartre dit clairement qu'il se borne à refuser « l'expérience-qui-comporte-sa-propre-interprétation ». Il souligne l'ambiguïté du fait : « D'abord les faits ne sont pas si tranchés que vous le dites : il faut les reconstruire ; ensuite *chacun d'eux* est à la fois obscur et sursignifiant. Toutes les structures objectives du monde social se livrent dans une indifférenciation première à la subjectivité ouvrière. Rien n'est élucidé, il n'y a pas de garanties : la résignation et la révolution éclairent la situation simultanément mais leur rapport ne cesse de varier. » Mais il ajoute aussitôt qu'on peut sortir de l'ambiguïté : « Tout *sera* clair, rationnel, tout *est* réel, à commencer par cette résistance au déchiffrement : simplement, il faut prendre du temps⁶⁰. »

Merleau-Ponty reconnaît que pour Marx aussi « toute situation est ambiguë ». Et même, dit-il : « Rien de plus marxiste que le mélange du fait et de la signification. » Alors pourquoi prétend-il que Sartre se condamne à nier la réalité historique à laquelle Marx fait droit ? C'est que, répond-il : « Le marxisme ne les mêle pas dans l'équivoque mais dans une genèse de la vérité. » Interprétant avec mauvaise foi les lignes de Sartre que je viens de citer, il retient que « les faits sont obscurs et sursignifiants ». Sartre disait que *chaque fait* pris en soi est équivoque : non qu'il fût impossible de les éclairer les uns par les autres. On trouve un

exemple précis de ce travail d'élucidation dans le passage d'*Henri Martin* où Sartre s'interroge sur le sens des tracts affichés par Martin : « Considéré dans sa réalité objective, l'acte nous renseigne *jusqu'à un certain point*... Au-delà, c'est l'indétermination complète et vous ne pouvez le juger sans le rapporter à l'univers⁶¹. »

On a vu cependant que Sartre concluait : « Tout sera rationnel. » Le temps nécessaire au déchiffrement n'est pas, comme le suggère Merleau-Ponty, infini, ce qui supprimerait pratiquement tout critère. C'est le temps requis par l'expérience. Sartre dit ailleurs : « Les difficultés que nous avons rencontrées nous ramènent à l'idée commune d'expérience, ensemble obscur de "conséquences sans prémisses" qu'on déchiffre à plusieurs. »

Si on a ces lignes présentes à l'esprit, on trouvera comique le dialogue que Merleau-Ponty engage avec le pseudo- Sartre :

« Qu'est-ce qu'est ce louche rapport ? demande le pseudo-Sartre, épris de clarté cartésienne. Oui ou non le sens du présent est-il donné en lui ? »

Et Merleau-Ponty qui connaît l'ambiguïté existentielle lui répond : « Il n'est ni donné en lui ni créé de toutes pièces, il est dégagé du présent, et telle est la fonction d'un congrès⁶². »

Le vrai Sartre avait précisément parlé d'un déchiffrement qui réclame du temps et s'opère à plusieurs ; il adhère à l'idée marxiste d'une genèse de la vérité, puisqu'il écrit que « tout *sera* clair » ; cette vérité devenue n'a rien à faire avec la *vérité voulue* du pseudo-Sartre dont Merleau-Ponty dit qu'elle « autorise à avancer contre les apparences, elle est par elle-même folie ». On est en droit de se demander si les paradoxes de Sartre et sa folie ne s'expliqueraient pas en fait par l'incompréhension de son commentateur.

Les contre-vérités ne cessent en effet de pleuvoir. Ayant abusivement affirmé que chez Sartre « La prise de conscience donne le sens », Merleau-Ponty ajoute : « Et quand il s'agit d'un événement, *irrévocablement*⁶³. » S'appuyant sur Marx, il rappelle à Sartre que : « La prise de conscience... est elle-même un fait, elle a sa place dans l'histoire⁶⁴. » Et que : « Je ne donne un sens à l'histoire que parce que j'y occupe un certain point de stationnement⁶⁵. »

Mais Sartre avait écrit dans *L'Être et le Néant* : « Il n'y a que le point de vue de la connaissance *engagée*. Ce qui revient à dire que la connaissance et l'action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originelle et concrète⁶⁶. » Il applique cette idée à l'Histoire : le thème principal de la « Réponse à Albert Camus » c'est que la conscience ne peut en aucun cas se retirer de l'Histoire, que toute prise de conscience est un fait historique. « Si je pensais que l'Histoire est une piscine pleine de boue et de sang... j'y regarderais à deux fois avant de m'y plonger. Mais supposez que j'y sois déjà, supposez que de mon point de vue votre bouderie même soit la preuve de votre historicité⁶⁷... »

Le sens, atteint par la conscience historiquement située, est si peu *irrévocable* que Sartre a écrit : « Ainsi faudrait-il une histoire humaine finie pour que tel événement, par exemple la prise de la Bastille, reçût un sens *définitif*... Celui qui voudrait en décider aujourd'hui oublierait que l'historien est lui-même

historique, c'est-à-dire qu'il s'historialise en éclairant l'histoire de ses projets et de ceux de sa société... Ainsi faut-il dire que le sens du passé est perpétuellement *en sursis*⁶⁸. »

Ce texte dément radicalement l'affirmation de Merleau-Ponty. « Il y avait pour Marx, il n'y a pas pour Sartre un devenir du sens dans les institutions⁶⁹. » Car le sens des institutions pas plus que celui des événements n'est selon Sartre irrévocable, il s'historialise dans le contexte de la praxis : et ceci nous ramène, contre la folie de la vérité voulue, à l'idée d'une vérité devenue. Le sens n'est donné ni *ex nihilo* ni irrévocablement : il se dégage des faits et se critique au contact de l'Histoire.

Mais cette Histoire n'est, chez le pseudo-Sartre, qu'une histoire de personnes ; puisqu'il n'y a pour lui que les hommes et les choses, il est obligé d'opérer « la réduction de l'Histoire aux actions des personnes⁷⁰ ». Affirmation surprenante, car la personne chez Sartre ne se comprend en vérité que par l'Histoire ; c'est ce qui ressort de *Qu'est-ce que la Littérature ?* entre autres, et de *Saint Genet* où Sartre écrit : « Pour qu'un homme ait une histoire, il faut qu'il évolue, que le cours du monde le change en se changeant et qu'il se change en changeant le monde, que sa vie dépende de tout et de lui seul, qu'il y découvre au moment de mourir un produit vulgaire de l'époque et l'œuvre singulière de sa volonté⁷¹. » Dans *Les Communistes et la Paix*, il est plus décisif encore ; le texte intégral que Merleau-Ponty a tronqué est en effet celui-ci : « Il y a les hommes, les bêtes et les choses. Et les hommes sont des êtres réels et singuliers qui font partie d'ensembles historiques. » Sartre précise ailleurs : « L'ensemble historique décide à chaque moment de nos pouvoirs, il prescrit leurs limites à notre champ d'action et à notre avenir *réel* ; il conditionne notre attitude vis-à-vis du possible et de l'impossible, du réel et de l'imaginaire, de l'être et du devoir-être, du temps et de l'espace ; à partir de là nous décidons à notre tour de nos rapports avec les autres, c'est-à-dire du sens de notre vie et de la valeur de notre mort : c'est dans ce cadre qu'apparaît enfin notre *Moi*. C'est l'Histoire qui montre aux uns des issues et qui fait piétiner les autres devant des portes closes⁷². »

Ainsi, la personne dépend dans son *Moi* et dans ses actes de la conjoncture historique ; il ne faut pas oublier non plus que chez Sartre, l'acte est bien autre chose que l'intention qui l'anime : en tombant dans un monde qui nous est aliéné, nos volontés nous échappent : « L'événement transforme, non seulement dans l'histoire mais jusque dans la vie de famille nos meilleures intentions en volontés criminelles⁷³. » Loin que le sens de l'événement reflète toujours une intention consciente, il possède un *sens objectif*. « Peu importe donc que les grévistes ou les manifestants aient ou non la *volonté* de faire la révolution : *objectivement* toute démonstration de masse est révolutionnaire⁷⁴ », écrit Sartre. Et il montre dans *Les Communistes et la Paix* comment l'action des ouvriers qualifiés prend objectivement un sens réformiste que nulle volonté n'a choisi subjectivement de lui donner.

Histoire de personnes, l'Histoire n'est aussi chez le pseudo-Sartre qu'une « histoire de projets » où le passé ne jouerait aucun rôle. On a vu déjà combien

cette thèse est fausse en ce qui regarde l'histoire de la littérature. Dans *Les Communistes et la Paix*, Sartre ne cesse de rappeler, contre les trotskistes, contre Lefort, « cette histoire *brouillée*, pleine de retards et d'occasions perdues où la classe ouvrière semble s'épuiser à rattraper un retard originel, dont le fil est brisé souvent par des foudres extérieures, des guerres, etc.⁷⁵ ». Il insiste — nous y reviendrons — sur les caractères singuliers que le prolétariat français doit à son histoire singulière : à ce passé *brouillé* qui n'est ni le résultat immédiat de volontés personnelles ni opacité impénétrable. Et il condamne radicalement les interprétations sociologiques qui font fi de l'Histoire. « Pour avoir commencé par chasser l'histoire, l'anticommuniste est contraint de la réintroduire à la fin sous sa forme la plus absurde⁷⁶. »

En tout cas, dit Merleau-Ponty, cette Histoire est discontinuë, elle n'enveloppe pas le devenir d'une vérité, puisque : « Une philosophie intuitive pose tout dans l'instant. » Il doit en résulter que Sartre envisage l'action politique comme un présent pur : « Le temps politique est chez lui atomisé : une série de décisions en présence de la mort. » « Les questions politiques peuvent et doivent être résolues dans l'instant, sans retour ni reprise⁷⁷. »

On pourrait objecter à Merleau-Ponty que chez Sartre nulle réalité n'est instantanée, que la théorie de la temporalité, longuement élaborée dans *L'Être et le Néant*, soude inextricablement les différents moments du temps, que perpétuellement le présent ressaisit le passé en fuyant vers l'avenir et qu'il n'est rien d'autre que cette double ek-stase ; Merleau-Ponty rétorquerait sans doute par le coup du paradoxe : en politique, Sartre renie son œuvre antérieure. On pourrait alors lui rappeler que dans *Les Communistes et la Paix*, Sartre parle d'un « temps vrai de la dialectique », qu'il écrit à propos des masses : « En fait leur désir le plus élémentaire est séparé de son objet par l'univers et ne peut être comblé que par *un travail de longue haleine* » ; Merleau-Ponty répondra qu'en effet dans la dernière partie des *Communistes et la Paix*, Sartre « quitte le point de vue de l'instant », mais il n'en continuera pas moins à interpréter selon ce point de vue l'ensemble de l'essai. On est alors en droit de demander à Merleau-Ponty s'il ne craint pas que l'incohérence qu'il relève chez Sartre n'indique de sa part un vice de méthode ; le dernier essai de Sartre contredirait son œuvre entière, et chaque partie de cet essai chacune des autres : le rôle du commentateur ne serait-il pas d'en restituer l'unité, et de situer les éléments dans l'ensemble au lieu d'interpréter chacun isolément et contre tout le reste ? Peut-être s'apercevrait-il alors que Sartre n'a pas à quitter le point de vue de l'instant étant donné que, fidèle à sa pensée antérieure, il ne l'avait jamais adopté.

Sur quoi Merleau-Ponty s'appuie-t-il pour prétendre le contraire ? Sur le fait que Sartre a déclaré étudier dans *Les Communistes et la Paix* un moment défini de l'Histoire : les moments peuvent donc, selon lui, être isolés ! dit Merleau-Ponty avec scandale. Voyons de plus près sa démonstration.

Sartre a écrit⁷⁸ : « Laissant la France éternelle aux prises avec le prolétariat-en-

soi, j'entreprends d'expliquer certains événements rigoureusement définis dans le temps et l'espace par la structure singulière de notre économie, et celle-ci à son tour, par certains événements de notre histoire locale. »

Cette attitude, qui est celle des historiens en général, qu'ont adoptée fort souvent Marx même et Lénine, paraît à Merleau-Ponty très singulièrement sartrienne : « Mais c'est cette référence au présent tel quel qui est théorie ; il y a théorie précisément dans cette manière de traiter l'événement comme ineffaçable (?), comme épreuve décisive de nos intentions (?), comme choix instantané de tout l'avenir et de nous-mêmes (?)⁷⁹. »

Le procédé utilisé ici par Merleau-Ponty, c'est ce qu'on peut appeler le coup des affirmations gratuites : j'ai souligné chacune par un point d'interrogation. Le texte est d'autant plus ahurissant que Sartre a écrit *Les Communistes et la Paix* contre les anticommunistes qui prétendaient traiter les événements du 28 mai et du 4 juin comme ineffaçables, les regarder comme l'épreuve décisive des intentions des prolétaires, et l'expression d'un choix instantané ; il soutient au contraire qu'ils ne sont qu'un « signe négatif » et comme tel « malaisément déchiffrable ». Il est impossible, dit Sartre, si on se limite au présent, de savoir si les masses ont désavoué quelque chose, ni ce qu'elles ont désavoué. « Nous avons affaire à l'histoire *locale* et *quotidienne*, opaque, en partie contingente, et la liaison des termes n'est pas si étroite qu'on n'en puisse faire varier quelques-uns, dans certaines limites, sans modifier tous les autres⁸⁰. » Donc, il estime que jamais une référence au présent pur ne peut suffire pour éclairer l'événement.

Merleau-Ponty poursuit son réquisitoire en utilisant un nouveau procédé : le coup de la dichotomie. Il enferme l'adversaire dans une fausse alternative : « Ne pas parler du prolétariat, de la classe en soi et du Parti éternel, c'est ici faire une théorie du prolétariat et du Parti comme créations continuées, c'est-à-dire comme *morts en sursis*⁸¹. »

Merleau-Ponty professe la philosophie au Collège de France ; comment ose-t-il proposer le dilemme : Idée ou création continuée ? Ne connaît-il pas des systèmes — la phénoménologie par exemple — qui par-delà Platon et Descartes douent les existants d'une dimension temporelle sans les figer dans l'éternité ? Ignore-t-il vraiment qu'on peut nier *l'idée en soi* tout en croyant à l'Histoire, à la dialectique, et au temps ?

Pourtant, aucun argument plus sérieux n'étaye les affirmations de Merleau-Ponty touchant les rapports de Sartre et de la dialectique ; au nom de la philosophie intuitive qu'il attribue à Sartre, il écrit tranquillement : « Sartre dit aujourd'hui que la dialectique est une fadaise⁸². » « C'est un constat d'échec de la dialectique qu'il apporte⁸³. » « On *sent* que pour Sartre la dialectique a toujours été une illusion⁸⁴. »

Aucun texte de Sartre n'autorise ces affirmations. Sartre a traité de fadaise l'optimisme finaliste qui se cache d'ordinaire derrière les dialectiques : non la dialectique même. Il ne pense pas que l'Histoire soit informée par une sorte d'Idée-Force, étrangère aux hommes qui la font, et qui l'entraînerait avec une sûre fatalité vers une fin heureuse : mais ce n'était pas non plus ce que Marx

pensait, lui qui écrivait : « L'Histoire n'est que l'activité de l'homme poursuivant ses propres fins. » Sartre reprend ces mots à son compte⁸⁵ ; la dialectique est selon lui le produit de nos activités qui, tombant dans un monde où elles se chosifient, s'échappent selon la dimension du Pour-autrui et motivent aussitôt des activités nouvelles. Corrélatrice de la dialectique qu'implique originellement la temporalité et de celle qu'entraîne le rapport du Pour-soi au Pour-autrui, la dialectique historique est si peu une fadaise, Sartre songe si peu à la nier qu'il décrit — on l'a vu — l'histoire de la littérature sous une figure dialectique. Et il écrit :

« Le procès du capital est dialectique⁸⁶. »

« Le panlogicisme d'Hegel se doublait d'un pantragicisme, et dans le marxisme pareillement il y a le procès du capital et le drame de l'homme : deux aspects inséparables de la même dialectique⁸⁷. »

« Mais comment pourriez-vous même concevoir ce que Trotski appelait "la dialectique des chefs du Parti et des masses"⁸⁸ ? » « La dialectique marxiste n'est pas le mouvement spontané de l'Esprit, c'est le dur labeur de l'homme pour s'inscrire dans un monde qui le refuse⁸⁹. » « Marx nous a fait retrouver le temps vrai de la dialectique⁹⁰. » Comment Merleau-Ponty peut-il *sentir* que Sartre nie la dialectique quand celui-ci écrit noir sur blanc : « En vérité, il y a des dialectiques, et elles sont dans les faits : à nous de les y découvrir et non de les y mettre⁹¹ » ?

Merleau-Ponty va jusqu'à prétendre que : « Une action qui soit un dévoilement, un dévoilement qui soit une action, bref une dialectique, voilà ce que Sartre ne veut pas considérer⁹² », alors que Sartre ne cesse de dire que toute action est dévoilement, tout dévoilement action. J'ai déjà cité le texte où Sartre dit : « La connaissance et l'action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originale et concrète. » C'est là une des thèses qu'il développe dans *L'Être et le Néant* et qu'on retrouve à l'origine de *Qu'est-ce que la Littérature* ?

« L'écrivain engagé sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer. » Si l'acte de dévoilement est étrange c'est par cette sorte de redoublement qu'il implique : il *pose* pour *fin* ce qui est une de ses dimensions immédiates. Mais dans le rapport de la connaissance à l'acte, comme dans celui du moi et de l'autre, du passé et de l'avenir, toutes les conditions d'une dialectique sont, selon Sartre, réunies.

III

S'il n'y a ni histoire, ni vérité, ni temporalité, ni dialectique, le sens des événements leur est imposé par décret, et l'action se réduit à une série discontinue de décisions arbitraires. Telle est la thèse centrale à l'appui de laquelle Merleau-Ponty a bâti le pseudo-sartreisme. Il annonce dans l'introduction de son étude sur Sartre que celui-ci substitue à la philosophie de l'Histoire « une philosophie de la création absolue dans l'inconnu ». Le communisme devient alors « une entreprise indéterminée, soustraite, comme le devoir, à toute discussion mais aussi à toute preuve⁹³ ». Dans cette conception : « L'action du Parti est soustraite au critère des

sens⁹⁴. »

« Le faire est initiative absolue, sans racine⁹⁵. »

Le militant, le Parti, la classe naissent d'une « volonté sans appui dans les choses ».

On sait assez que Sartre n'a jamais admis qu'un acte pût se produire sans motif ni une création s'opérer *ex nihilo* :

« La liberté du Pour-soi est toujours *engagée* : il n'est pas question ici d'une liberté qui serait pouvoir indéterminé et qui préexisterait à son choix⁹⁶. »

« La structure du choix implique nécessairement qu'il soit choix dans ce monde. Un choix qui serait choix *à partir de rien*, choix *contre rien*, ne serait choix de rien et s'anéantirait comme choix⁹⁷. »

« Nos décisions rassemblent en des synthèses nouvelles et dans des occasions neuves les *leitmotive* qui dirigent notre vie⁹⁸. »

« L'acte transforme le possible en réel⁹⁹. »

« On fait quelque chose *de* quelque chose¹⁰⁰. »

Inutile de multiplier les citations. Merleau-Ponty se rappelle fort bien que pour Sartre « la liberté n'est pas dans la décision¹⁰¹ ». Mais, une fois de plus, il se débarrasse de tout scrupule grâce au coup du paradoxe ; ici encore la pensée de Sartre serait en rébellion contre son œuvre : « Tout se passe comme si ces pensées n'intervenaient pas quand il s'agit pour Sartre de prendre position dans le présent : alors il revient¹⁰² (?) à l'idéologie du choix et au futurisme. »

Nous nous en tiendrons donc à la pensée politique de Sartre et nous chercherons si selon lui la volonté révolutionnaire, la classe, le Parti surgissent vraiment « sans appui dans les choses ».

Merleau-Ponty l'affirme : « En toute rigueur, le prolétaire n'est pas condition du militant, et il lui (à Sartre) suffit que la volonté révolutionnaire ne sorte pas tout armée de la misère pour faire comme si elle n'en sortait pas du tout et pour la faire surgir *ex nihilo*¹⁰³. »

Tel l'Oreste des *Mouches*, le militant verrait fondre sur lui la liberté, il deviendrait révolutionnaire par décret. C'est le sens que Merleau-Ponty attribue au texte de Sartre : « L'homme est à faire : il est *ce qui manque* à l'homme. » Ces mots veulent dire, prétend Merleau-Ponty, que l'homme est « un devoir être et même un pur devoir ». « C'est la morsure du devoir ou du néant sur l'être, la liberté que Sartre a appelée un jour "mortelle" qui constitue le militant¹⁰⁴. » Et Merleau-Ponty se demande plaisamment pourquoi il ne milite pas plutôt à l'*Union pour l'action morale*.

Je crains que Merleau-Ponty, qui conseille de ne point lire Sartre avec les lunettes de Marx, n'ait emprunté ici — Dieu sait pourquoi — celles de Lagneau. Sinon, il aurait compris tout autrement ce texte qu'il a arbitrairement tronqué. En effet, Sartre a écrit : « Le nouveau prolétaire ne peut arguer du moindre mérite... Pourtant *la fatigue* et *la misère* l'accablent ; *il faut qu'il crève ou qu'il obtienne satisfaction*. Sur quoi donc va-t-il appuyer ses exigences ? Eh bien ! précisément sur rien¹⁰⁵. Ou si vous préférez, sur elles-mêmes : le *besoin* crée le droit. Ce nouvel humanisme est un besoin lui-même : il est vécu en creux comme

le sens même d'une *inadmissible frustration*... pour les OS l'homme est à faire, etc.¹⁰⁶ »

Ainsi, la morsure du néant sur l'être s'appelle ici non pas liberté mais besoin. Merleau-Ponty est seul à prétendre que chez Sartre, pour ne pas sortir tout armée de la misère, la volonté révolutionnaire n'en sort absolument pas : elle naît en vérité d'une *inadmissible frustration*. Déjà, dans la seconde partie de son essai¹⁰⁷, Sartre avait montré que la condition de l'OS ne lui laisse d'autre issue qu'une conversion révolutionnaire : une conversion enveloppe ce qu'elle dépasse ; elle surgit ici d'un manque absolu de tout, c'est-à-dire précisément de la misère. Quant à la liberté, dit Sartre en parlant des masses : « Elles n'imaginent même pas ce que c'est¹⁰⁸. »

Comment Merleau-Ponty ose-t-il soutenir que l'alternative « crever ou obtenir satisfaction » met le prolétaire en présence d'un impératif moral au sens kantien du mot ? Comment peut-il confondre un homme qui a faim avec les idéalistes bien nourris qui adhèrent aux unions et ligues moralisatrices ? Toute la polémique qui s'ensuit est d'emblée discréditée, puisqu'elle se fonde sur la confusion d'une théorie du besoin avec une théorie de la liberté.

La raison d'une méprise aussi monumentale est claire. Ce qui n'existe pas ne saurait avoir de racine : Merleau-Ponty substitue « le rapt de la liberté » à l'enracinement dans le besoin parce qu'il veut que Sartre dénie toute existence au prolétariat. Sa pensée politique se calquerait sur son ontologie. « Le parti est un double de la conscience¹⁰⁹ », affirme Merleau-Ponty. L'ontologie du pseudo-Sartre met en présence la conscience souveraine et l'être opaque ; sa pensée politique ne laisse face à face que « l'abrupte volonté des chefs et la nécessité opaque des choses¹¹⁰ ». La réalité signifiante — ici, le prolétariat — se trouverait escamotée.

« Le prolétariat dont parle Sartre n'est ni constatable, ni contestable, ni vivant, ce n'est pas un phénomène, c'est une catégorie déléguée pour représenter l'humanité dans la pensée de Sartre¹¹¹. »

Il est « une idée des chefs. Il surplombe l'Histoire, il n'est pas pris dans le tissu, il n'est pas motivé, il est cause de soi comme toutes les idées ». « Il est une définition et n'existe que dans l'esprit de Sartre¹¹². »

Et Merleau-Ponty se laisse si peu intimider par les textes de Sartre qu'il déclare : « Ce n'est pas une réalité historique¹¹³. »

Alors que Sartre a écrit noir sur blanc : « Le prolétariat français est une réalité historique. »

Non seulement il l'a écrit, mais c'est là une des thèses maîtresses de son essai : contre les trotskistes, contre Lefort qu'il accuse de traiter le prolétariat comme une Idée, il ne cesse d'insister sur les caractères concrets, *constatables*, *vivants*, que donne à chaque prolétariat — et en l'occurrence au prolétariat français — son histoire singulière. Les remous qui le traversent n'expriment pas une essence éternelle ; parlant des luttes ouvrières, Sartre refuse de n'y voir que la répétition fatale d'un schéma abstrait : « Je découvre dans ces batailles l'action de facteurs précis, et dans le sommeil qui a suivi, je vois l'effet de la défaite et de la Terreur¹¹⁴. »

Aux innombrables textes de Sartre qui décrivent concrètement l'histoire et la condition prolétarienne, Merleau-Ponty oppose un de ses habituels dilemmes : le prolétariat *est* ou n'est *rien*. C'est oublier que dans la phénoménologie — que Merleau-Ponty estimait naguère — l'existant ne peut être enfermé dans cette alternative : il se fait. Sartre, fidèle à cette doctrine, refuse de réifier le prolétariat ; ce qui ne le conduit certes pas à méconnaître son existence :

« Si la classe existe, ce sera comme une proximité nouvelle de chacun et de tous, comme un mode de présence qui se réalise à travers et contre les forces séparatrices : elle fera *l'unité* des travailleurs... je veux seulement montrer que l'unité de classe ne peut être ni passivement reçue ni spontanément produite¹¹⁵. »

« La classe se fait et se refait sans cesse : elle est mouvement, action. » « La classe unité *réelle* de foules et de masses *historiques* se manifeste par une opération datée qui renvoie à une intention ; elle n'est jamais séparée de la volonté concrète qui l'anime ni des fins qu'elle poursuit. Le prolétariat se fait lui-même par son action quotidienne¹¹⁶. »

Cette thèse, Sartre le remarque, rejoint celle de Marx qui lui aussi définit la classe par la praxis. La mauvaise foi de Merleau-Ponty consiste ici (sachant que pour Sartre liberté, choix, action n'ont jamais signifié *décision*) à assimiler la praxis telle que Sartre la comprend à des décisions instantanées et arbitraires, que rien ne motiverait :

« Le prolétariat ne commence d'exister que par des décisions fulgurantes, et contre tous les faits¹¹⁷. »

Il se fait au contraire, selon Sartre, à partir des faits : à partir de sa misère, de son besoin et du système de production.

« Pour l'ouvrier, écrit Sartre, la politique ne peut être une activité de luxe, la politique est un besoin¹¹⁸. »

Sans praxis, la classe n'existe pas ; mais la praxis implique certaines conditions bien concrètes : « Le régime de la production est la condition nécessaire pour qu'une classe existe ; c'est l'évolution historique tout entière, le procès du capital et le rôle de l'ouvrier dans la société bourgeoise qui empêchent le prolétariat d'être un groupement arbitraire¹¹⁹. »

Soit, dira Merleau-Ponty ; mais tout se passe néanmoins pour Sartre comme si le prolétariat n'était rien ; il ne brise pas l'abrupt tête-à-tête entre la conscience et l'être puisque la seule action qu'on lui permette, c'est l'obéissance au Parti. « Il est instantanément par l'obéissance, et cesse d'être à l'instant par la désobéissance¹²⁰. »

« Aucun échange entre ceux qui conçoivent et ceux qui exécutent¹²¹. »

Le Parti surgit *ex nihilo* : « Si tout vient de la liberté, si les ouvriers ne sont rien, pas même prolétaires, avant d'avoir créé le Parti, il ne repose sur rien de donné, pas même sur leur histoire commune¹²². »

Une fois créé, il « pratique le choix injustifiable¹²³ » ; il décrète de faire « hors de tout motif préalable, contre toute raison¹²⁴ ».

Est-ce vraiment ainsi que Sartre a conçu le rapport des masses au Parti ?

Nous l'avons dit, et il faudrait le répéter aussi souvent que Merleau-Ponty répète le contraire : tout ne vient pas de la *liberté* mais de la situation. Les conditions de vie de l'OS, sa fatigue, la dégradation du savoir, corrélative à la mécanisation du travail, empêchent qu'il puisse être à la fois ouvrier et militant ; sortant de la masse, le militant doit — comme Lénine l'a dit lui-même — en *sortir* : « Le tandem du technicien et de l'OS doit être compensé par celui de l'OS et du militant professionnel¹²⁵. »

« Les nouveaux fonctionnaires sont légitimés par le *besoin* qu'on a d'eux¹²⁶. »

Issu d'une masse, qui n'est pas *rien*, mais que définit concrètement le moment singulier de l'économie qui l'exploite, porté au pouvoir par le besoin qu'elle a de lui, le Parti lui demeure lié de façon si inextricable, que sans elle précisément, il n'est rien. « Si les masses refusaient tout à coup de le suivre, il perdrait tout ; si puissant qu'il soit, il ressemble à Antée qui n'avait de forces que lorsqu'il touchait la terre¹²⁷. »

Le Parti est « la perspective à partir de laquelle le prolétariat peut se replacer lui-même dans la société et prendre à son tour pour objet ceux qui font de lui un objet : il est la tradition et l'institution... Mais le contenu de ces formes vides naîtra par la liaison même du mouvement que font les masses pour se rapprocher ».

« Le Parti ne se distingue des masses que dans la mesure où il est leur union¹²⁸. »

Ce que Sartre nie, contre les trotskistes et contre Lefort, c'est que les masses soient douées d'une spontanéité intelligente, organisée, leur permettant de produire une politique sans la médiation d'un appareil : et ici encore il est d'accord avec Marx. Mais il n'a jamais pensé que les masses fussent pure inertie, opacité dénuée de sens. Il dit au contraire que lorsqu'un grand mouvement social se déclenche : « L'origine du courant reste extra-syndicale : c'est la faim, la colère ou la terreur qui donne le branle, ou parfois, comme en 36, c'est la foudre soudaine de l'espoir¹²⁹. »

« Sans l'organisme syndical, les mouvements s'arrêteraient peut-être. Mais il est par lui-même incapable de produire les mouvements : quand il les déclenche, c'est qu'il a gagné de vitesse sur leur cause véritable. »

Ainsi ce ne sont pas les masses qui obéissent au militant : c'est lui au contraire qui doit les servir.

« On ne peut ni mobiliser, ni manœuvrer les masses, elles *se* déterminent à l'action quand elles se transforment en communautés agissantes sous l'action de circonstances extérieures¹³⁰. »

Les masses « indiquent le but à atteindre : au militant de trouver le plus court chemin¹³¹ ». »

Nous sommes donc bien loin d'une conception politique qui soustrairait les chefs au contrôle des masses. Merleau-Ponty prétend que selon Sartre « toute idée d'un contrôle des chefs est hors de propos¹³² ». Mais Sartre écrit : « Les masses

contrôlent le militant comme la mer contrôle l'homme de barre... il ne leur inspirera confiance que s'il accepte de les mener où elles vont¹³³. »

« Les fonctionnaires dirigent les mouvements par approximations successives : un coup de barre à gauche, un coup de barre à droite¹³⁴. »

Merleau-Ponty prétend que Sartre conçoit l'action du Parti « comme une "technique des masses" qui les "baratte" comme une émulsion... C'est tout le contraire d'une action où le Parti et la classe ouvrière vivent ensemble la même situation et font ensemble la même histoire¹³⁵ ».

Mais si Sartre fait une place à *l'agitation permanente* par laquelle le Parti lutte contre les forces de dissociation qui s'exercent sur les masses, il est loin de réduire l'action communiste à cette technique : et il faut bien de la mauvaise foi pour établir une telle confusion, alors que Sartre a écrit que le Parti « est une médiation entre des hommes... elle [cette médiation] est à certains moments de l'histoire ouvrière à la fois rapport et volonté ; cette ambiguïté... fonde la possibilité d'une *dialectique* qui tantôt *oppose* les masses au Parti et tantôt les unit... Bien sûr ses commandements sont sans effet s'ils ne sont pas dans le sens des *courants sociaux* ; mais pour qu'ils se règlent sur les tendances réelles du mouvement ouvrier, encore faut-il qu'elles existent et pour qu'elles existent, pour qu'elles soient concrètes, il faut un certain degré d'intégration ».

« Comme toute relation réelle, la liaison du Parti aux masses est ambiguë : d'une part il se règle sur elles, d'autre part il les organise et tente leur éducation¹³⁶. »

Il est piquant que Merleau-Ponty refuse à Sartre le droit de recourir à une notion ambiguë. Lui qui n'hésite pas à invoquer une *action lourde*, qui oppose à tout bout de champ la complexité du réel aux affirmations simplistes du pseudo-Sartre, il s'indigne quand Sartre écrit : « On ne peut, je crois, expliquer la situation présente sinon par un inextricable mélange d'action et de passion, où la passion provisoirement domine¹³⁷. »

« Comment comprendre ce mélange d'eau et de feu¹³⁸ ? » s'écrit Merleau-Ponty. Toutes les analyses de Sartre cherchent précisément à en rendre compte. Le rôle du Parti, c'est selon lui d'animer la passivité. « Pour transformer la misère en facteur de révolution, il faut savoir lui découvrir sa raison d'être et ses exigences¹³⁹. »

Ce que le Parti représente aux yeux des masses « ce sont leurs aspirations, leurs tendances, mais portées au rouge, c'est-à-dire au niveau le plus élevé d'efficacité¹⁴⁰ ».

La politique des chefs et l'humeur des masses, dit Sartre, sont « l'une et l'autre fonction des circonstances extérieures : finalement l'une réagit sur l'autre, elles se modifient mutuellement, s'adaptent l'une à l'autre, et pour finir l'équilibre s'établit, une accommodation réciproque, les possibles s'envolent ; tels chefs, telles masses, telles masses, tels chefs¹⁴¹ ».

Cette description, et bien d'autres, nous montre Parti et classe ouvrière vivant « ensemble la même situation ». Nous sommes loin de l'idée d'une action qui s'imposerait du dehors aux masses inertes. Mais Merleau-Ponty s'entête à affirmer

contre tous ces textes que pour Sartre le Parti est *action pure* ; il est donc contradictoire de l'alourdir du poids de la réalité : elle cesserait d'être pure. Sans doute. Mais quand Sartre a-t-il pris le mot d'action pure au sens que Merleau-Ponty lui prête : une action sans racine dans les faits, et sans prise sur le donné ? Sartre emploie deux fois l'expression dont Merleau-Ponty — utilisant le procédé de sursignification — fait une des clés de sa pensée politique. Opposant le Parti aux masses, Sartre écrit : « Elles finiront par changer le monde, mais pour l'instant le monde les écrase... Le Parti lui est *action pure*, il doit avancer ou disparaître¹⁴². » Ce texte signifie que le Parti ne peut jamais se mettre en veilleuse, s'endormir, attendre : *l'action pure* s'oppose ici simplement à *l'inaction*. Plus loin, Sartre explique que l'homme de la masse est embarrassé et alourdi d'intérêts particuliers : « Il faut l'y arracher, l'organisme de liaison doit être *acte pur*... Le Parti est le mouvement même qui unit les ouvriers en les entraînant vers la prise du pouvoir¹⁴³. » Ici la pureté s'oppose au poids des intérêts particuliers. Mais jamais Sartre n'a supposé que l'action du Parti pût n'être pas *appliquée*. La seule preuve que Merleau-Ponty fournisse à l'appui de son interprétation est celle-ci :

« C'est l'ontologie de Sartre qui veut que l'histoire comme avenir commun soit portée par l'action pure de quelques-uns, identique à l'obéissance des autres¹⁴⁴. »

On a vu ce qu'il faut penser de l'interprétation que Merleau-Ponty donne de l'ontologie de Sartre. Remarquons en outre que la façon dont il relie la pensée politique de Sartre à son ontologie est pour le moins arbitraire. Selon ses commodités, l'ontologie apparaît comme contraignante ou, au contraire, il est loisible à Sartre de se rebeller contre elle. On nous dit ici qu'elle n'autorise que l'action pure : j'ai cité des textes qui montrent qu'elle n'admet pas d'actes surgissant *ex nihilo*, donc d'acte pur. Alors ? n'est-ce pas Merleau-Ponty qui procède ici par affirmations pures ?

Il est amusant de lire, à la lumière du vrai Sartre, le dialogue que Merleau-Ponty poursuit avec le pseudo-Sartre. Il objecte à celui-ci :

« La classe n'est pas devant le militant comme un objet que sa volonté façonne ou manipule : elle est aussi derrière lui¹⁴⁵. »

« L'idée n'est ni reçue du prolétariat par le Parti, ni donnée par le Parti au prolétariat, elle est *élaborée* dans le Parti¹⁴⁶. »

Mais Sartre écrit : « Puisqu'elles ne peuvent bouger sans ébranler la société, les masses sont révolutionnaires par leur *situation objective* : pour les *servir*, les responsables doivent *élaborer* une politique révolutionnaire¹⁴⁷. »

« Si l'expérience active commence par la réceptivité et l'incertitude... le déchiffrement *peut* se faire par une médiation. Non qu'un Parti puisse *imposer* ses clés : il les *essaie*, voilà tout¹⁴⁸. »

Merleau-Ponty rappelle que « Lénine faisait à la conscience une obligation de s'informer de tout ce que le prolétariat pense et fait spontanément¹⁴⁹ ».

Mais Sartre dit que : « Les militants ont pour tâche essentielle de garder le contact avec les masses. » Le militant doit « faire des conjectures sur leurs dispositions, sur l'effet qu'ont produit ses discours, sur les *possibilités objectives de la situation* ».

Et encore :

« Il faut être en mesure de *prévoir* les réactions ouvrières. Comment décider si l'on n'a rassemblé les informations, opéré des sondages et consulté les statistiques ? Les masses ne cessent de donner des signes : au militant de les interpréter¹⁵⁰. »

S'étant situé en deçà de tout critère de vérité, « le Parti ne peut pas se tromper », dit Merleau-Ponty.

Mais Sartre écrit, à propos du militant : « La synthèse qu'il opère n'est elle-même qu'une reconstruction dont la probabilité, dans le meilleur cas, ne peut dépasser celle d'une hypothèse scientifique avant la vérification expérimentale. Naturellement, il y aura une contre-épreuve : mais comme c'est l'action même qui tient lieu d'expérimentation... *l'erreur coûte cher*¹⁵¹. »

Merleau-Ponty reproche à Sartre de considérer le rapport du Parti aux masses comme un rapport de fin à moyen ou de moyen à fin alors qu'il y a entre eux une relation ouverte. Mais Sartre écrit en parlant des masses :

« Comme elles représentent les forces mêmes qui peuvent réaliser l'entreprise révolutionnaire, on dira qu'elles sont les moyens de cette politique dans la mesure où elles en sont la fin¹⁵². »

« Comme il ne s'agit pas de les changer mais de les aider à devenir ce qu'elles sont, il [le Parti] est à la fois leur simple expression et leur exemple¹⁵³. »

Merleau-Ponty rappelle que : « Le Parti ne vaut pour le militant que par l'action à laquelle il l'appelle, et cette action n'est pas *entièrement définissable d'abord*¹⁵⁴. »

Mais Sartre a expliqué que : « La classe *déjà réunie* peut *dépasser ses chefs*, les *entraîner plus loin* qu'ils ne veulent et traduire sur le terrain social une première décision qui ne fut peut-être que politique¹⁵⁵. »

Faire jaillir une politique d'une série d'actes purs sans référence à l'histoire ni à la vérité entraîne évidemment les plus absurdes conséquences.

« Les possibles sont tous à égale distance, en un sens à distance zéro puisqu'il n'est que de vouloir, en un sens, à l'infini¹⁵⁶. »

Sartre explique cependant que le rôle du Parti est précisément d'ordonner les possibles que la masse saisit dans l'immédiat comme étant à égale distance. C'est le sens de la tactique du double objectif : « On découvre aux masses les conséquences lointaines de leur action revendicatrice, on leur apprend à quelles conditions générales les revendications seront satisfaites¹⁵⁷. »

Selon Sartre, dit Merleau-Ponty, la praxis « c'est donc la vertigineuse liberté, le pouvoir magique que nous avons de faire et de nous faire quoi que ce soit¹⁵⁸ ».

Sartre écrit : « La praxis est préessuissée dans le mouvement de l'économie¹⁵⁹. »

« La volonté immédiate de changer le monde qui ne s'appuie sur aucun acquis historique et n'enveloppe ni stratégie ni tactique est en histoire la loi du cœur et le vertige du cœur », remarque Merleau-Ponty et il objecte sagement : « On ne peut sans folie entreprendre de recréer l'histoire par le seul moyen de l'action pure, sans complicité extérieure. »

Mais ce n'est certes pas Sartre qui pense qu'on peut « recommencer l'histoire à

zéro », lui qui écrivait dans la *Réponse à Camus* : « Il faut d'abord accepter beaucoup de choses si on veut essayer d'en changer quelques-unes. »

À vrai dire, il y a une folie dans les mots mêmes dont Merleau-Ponty se sert : où est le point zéro de l'Histoire ? et si on le situe à l'âge du pithécanthrope comment nous y reporter ?

« De la société donnée à la société révolutionnaire, il n'y a ni degré ni chemin », dit Merleau-Ponty, commentant Sartre. Mais celui-ci écrit : « Pour qu'elles [les masses] puissent gagner un jour, il faut préparer leur triomphe ; nouer des alliances... définir une stratégie, inventer une tactique¹⁶⁰. » Le rôle du Parti consiste justement à médiatiser par une politique les exigences des masses ; car « le besoin est un manque, il peut fonder un humanisme, non une stratégie ».

On voit que le travestissement de la pensée politique de Sartre est aussi radical, dans *Les Aventures de la Dialectique*, que la falsification de son ontologie. En face d'un prolétariat opaque et muet comme les choses, le Parti créerait *ex nihilo* l'Histoire par des actes instantanés : le volontarisme de l'acte pur est symétrique de l'impérialisme de la conscience pure, donnant son sens au monde. Ils sont également étrangers à Sartre. Selon lui, le rôle du Parti est au contraire de dégager la vérité qu'indique le monde probable, par une expérience qui exige du temps et implique des possibilités d'erreur ; c'est, à partir de cette vérité, en s'appuyant sur les besoins des masses, poussé et contrôlé par elles, d'élaborer une politique de longue haleine qui soit capable de faire triompher leurs exigences.

IV

On serait tenté de croire que les aberrations du pseudo-sarttrisme le coupent radicalement de la réalité. Merleau-Ponty admet cependant une curieuse harmonie préétablie entre le délire philosophique qui pose le sujet comme demiurge souverain et la folie d'une politique de l'action pure : Sartre fournirait de l'ultra-bolchevisme une description adéquate. Son seul tort serait d'adopter à l'égard de ce dernier avatar du communisme une attitude de sympathie. En effet, Sartre ne croit plus, dit Merleau-Ponty, à cette vérité immanente qui selon Marx garantissait la praxis : la révolution. Sa décision n'est donc plus qu'une option morale, traduisant des hantises personnelles. Si on se tient sur le terrain de l'objectivité, on se rallie nécessairement à cet a-communisme agnostique que Merleau-Ponty a adopté depuis que la guerre de Corée l'a convaincu de supporter sa liberté.

Nous allons examiner les divers moments de cette démonstration.

La révolution n'interviendrait plus chez Sartre qu'à titre de mythe et d'utopie. « La révolution dont parle Sartre, elle est absente au sens où le marxisme la disait présente, c'est-à-dire comme mécanisme interne de la lutte des classes, et elle est présente au sens où le marxisme la croyait lointaine, c'est-à-dire comme position

des fins¹⁶¹. »

Mais quand Sartre dit que le prolétariat a perdu aujourd'hui sa prise sur l'Histoire, il se borne à constater que les ouvriers ne sentent plus la révolution comme leur tâche quotidienne ; il n'y a plus coïncidence immédiate entre leurs revendications de détail et leur volonté de changer le monde ; cela ne signifie pas que celle-ci soit éteinte ni que le capitalisme ait cessé d'être déchiré par des contradictions qui rendent nécessaire son éclatement :

« N'allez pas en conclure que le prolétariat a perdu la mémoire de sa tâche infinie : ce qui est vrai, c'est que la conjoncture le prive de tout avenir en l'obligeant à se buter sur ses intérêts immédiats. Jamais pourtant la vérité n'est si clairement apparue : chaque classe poursuit la mort de l'autre... Et par le fait si la crise s'aggrave, elle peut conduire à la révolution, c'est-à-dire à l'éclatement d'une économie sapée par ses contradictions intérieures¹⁶². »

Merleau-Ponty admet que : « Il y a un flux et un reflux du prolétariat vivant politiquement dans le Parti¹⁶³. » Sartre voit dans la période actuelle une période de reflux ; le prolétariat n'en demeure pas moins révolutionnaire par sa situation objective, et s'il a besoin du Parti pour que sa volonté se médiatise en praxis efficace, on n'a pas le droit d'en conclure que : « la Révolution elle-même sera la chose du Parti ». Créée par le Parti, la révolution ne sera pas *la même* que celle qui devait mûrir au sein du prolétariat, elle ne sera pas authentique, dit Merleau-Ponty, car son authenticité exigerait l'accès du prolétariat à la vie politique et à la gestion ; tout ce raisonnement repose sur la dissociation qu'il a préalablement opérée entre l'appareil et les masses ; mais si le Parti ne se distingue des masses que dans la mesure où il est leur union, les objections de Merleau-Ponty tombent d'elles-mêmes.

Faute de garantie, dit-il encore, « la révolution n'est plus définie que par son antagonisme à la classe qu'elle élimine ». « Dépassement de l'Autre vers la tâche infinie, dit Sartre... Marx pensait : dépassement de l'Autre et de soi-même. » En fait l'idée de tâche infinie implique, chez Sartre, non que la révolution s'éloigne à l'infini, mais qu'une fois la bourgeoisie éliminée en tant que classe, le prolétariat devra précisément dépasser le moment de la négation. Si Sartre refuse de décrire la figure exacte que prendra alors la société, c'est que pour lui comme pour Marx la révolution en tant que position des fins est absente ; on ne peut positivement l'imaginer sans tomber dans l'utopie. Cela ne signifie pas que l'avenir devienne alors totale obscurité ; ce serait le cas si effectivement le PC recréait l'avenir à partir de zéro par l'action pure ; mais l'hypothèse est en elle-même folle ; Merleau-Ponty reconnaît d'ailleurs que : « On rencontre le PC non pas comme action pure mais comme action appliquée » ; c'est précisément en tant que tel que Sartre l'a toujours décrit. Il s'agit de faire historiquement triompher une vérité inscrite dans les structures de la société ; la praxis n'est pas inventée *ex nihilo*, elle se fonde sur les significations objectives qu'indique le monde. De celui-ci à un monde révolutionnaire, il y a donc un passage parfaitement intelligible. Certes, il ne s'ensuit pas que l'avenir soit entièrement prévisible : il ne l'était pas non plus pour Marx, ni pour Lénine. Merleau-Ponty est le premier à

reconnaître qu'une praxis, parce qu'elle « accepte de s'engager au-delà de ce qu'elle *sait* d'un parti et de l'Histoire, ... permet d'en apprendre davantage et sa devise pourrait être *clarum per obscurius*¹⁶⁴ ». Pourquoi lorsque cet engagement se fait dans le sens de la révolution déclare-t-il soudain avec humeur que : « Le choix révolutionnaire est vraiment choix de n'importe quoi », et que Sartre à l'inverse de la praxis pratique l'*obscurius per clarum* ?

C'est que Merleau-Ponty s'entête à reconstruire Sartre par déduction pure, à partir du pseudo-sartrisme. Si Sartre nie l'histoire, la dialectique, et finalement la révolution, son engagement ne peut être fondé que sur des principes abstraits. « La lecture décisive des événements dépend donc d'une option morale. » Merleau-Ponty admet que le jugement politique « échappe à la morale aussi bien qu'à la science pure : il est de l'ordre de l'action qui fait le va-et-vient entre elles¹⁶⁵. » Mais puisque Sartre répudie la science, puisque dans sa philosophie « il n'y a pas de vérité d'une société », la décision chez lui ne relève plus que de l'éthique. Se sentant mis en accusation par le regard « du plus défavorisé », Sartre essaierait de se défendre par l'action pure, et faute de pouvoir la réaliser lui-même à chaque instant de sa vie, il déléguerait ce soin au parti communiste avec lequel il prétendrait s'identifier par la sympathie. « L'action pure est la réponse de Sartre à ce regard... Nous sommes dans l'univers magique ou moral. »

L'interprétation de Merleau-Ponty semble traduire ici des hantises à lui personnelles, car jamais Sartre n'a parlé de *mise en accusation* ; les idées de *rachat*, le souci d'être *irréprochable* aux yeux du prolétariat ne se rencontrent nulle part dans son œuvre. Merleau-Ponty pourtant en fait le ressort ultime de ses décisions. Feignant de tenir compte d'autrui au plus haut point, Sartre ne tiendrait compte en vérité que de lui-même ; son attitude traduirait la « folie du *cogito* qui a juré de rejoindre son *image* dans les autres ». L'emportement de Merleau-Ponty l'égare ici au point de lui faire accoler des mots qui hurlent ensemble : le *cogito*, pure présence du Pour-soi à soi-même ne saurait avoir d'image ; celle-ci n'apparaît qu'à partir de cet objet transcendant qu'est l'Ego. De manière plus intelligible, Merleau-Ponty dit ailleurs que Sartre cherche à « mettre en accord les déterminations qu'autrui m'attribue avec ce que je suis à mes propres yeux ». Sartre a montré dans *Saint Genet* qu'une telle tentative est nécessairement vouée à l'échec, et il ressort de son livre qu'il faut des circonstances singulières pour qu'un individu soit amené à fonder sa vie sur un tel projet ; il est clair, à la façon dont Sartre raconte l'expérience de Genet, qu'il ne s'y reconnaît pas. Rien dans sa vie ni dans son œuvre n'autorise à le définir par cette volonté de récupération. Merleau-Ponty procède une fois de plus par affirmation purement gratuite. En outre, il devrait se demander pourquoi dans cette totalité détotaillée qu'on désigne par le mot équivoque : Autrui, Sartre élit le regard du plus défavorisé. S'il cherche un miroir, il peut choisir les yeux d'Aron, de Merleau-Ponty, de l'élite pensante. Il veut se mettre en règle avec lui-même, répond Merleau-Ponty : mais pourquoi la règle est-elle inscrite dans cette image-ci, non dans cette autre ? La règle n'est pas donnée d'abord. Merleau-Ponty s'est mis en règle avec lui-même en renonçant à « l'attentisme marxiste » quand une révélation objective l'eût amené à

contester son attitude antérieure : la règle dépend donc de la manière dont nous appréhendons notre situation, et partant, la vérité du monde. L'anticommuniste est en règle avec le monde et avec lui-même, aussi bien que le communiste. Cette explication formelle ne saurait rendre compte du choix concret de Sartre.

Le fait est qu'il suffit de le lire sans parti pris pour en saisir les raisons objectives. Quand Sartre parle du regard du plus défavorisé, il ne se met absolument pas en jeu ; décrivant la condition actuelle de l'OS, il explique que pour délivrer les masses de leur sentiment d'infériorité « il a fallu leur faire comprendre qu'elles offraient à tous les hommes la chance de regarder l'homme et la société *dans leur vérité*, c'est-à-dire avec les yeux du plus défavorisé¹⁶⁶ ». Car, contrairement à ce que prétend Merleau-Ponty, il y a pour Sartre une vérité de la société, que déguisent les mystifications bourgeoises et qui est dévoilée par l'homme des masses. Sartre pense que « la seule relation humaine est celle de l'homme *réel*, total, avec l'homme total et que cette relation, travestie ou passée sous silence, existe en permanence au sein des masses et n'existe que là ». Obsédé par la théorie sartrienne du regard, Merleau-Ponty ne veut trouver chez Sartre que ce type de relation : cependant le regard n'apparaît dans le texte auquel il se réfère que comme dévoilement d'une relation totale. L'existente des masses, dit encore Sartre, « introduit l'exigence radicale de l'humain dans une société inhumaine ». Il est ici proche de Marx qui considère aussi le prolétariat comme seul capable de dénoncer *l'aliénation* dans laquelle vit la société entière, parce qu'il se sent anéanti par elle alors que le bourgeois se satisfait de « l'apparence de l'humain ». Marx parle d'un impératif catégorique de la révolution sans que Merleau-Ponty l'accuse de déchiffrer l'histoire à la seule lumière d'une option morale. Il y a chez Sartre, comme chez Marx, ce va-et-vient entre la vérité et la décision éthique qui, de l'aveu de Merleau-Ponty lui-même, caractérise le jugement politique.

Cependant Merleau-Ponty s'entête à subjectiviser radicalement l'attitude politique de Sartre. Au lieu de s'interroger sur l'action communiste, Sartre aurait décidé démiurgiquement de l'intégrer au « projet sartrien ». « Il ne s'agit pas tant de savoir où va l'action communiste pour s'y associer ou non que de lui trouver un sens dans *le projet sartrien*¹⁶⁷. » En quoi consiste *ce projet* ? S'il s'agit de « se *racheter* par l'avenir » — expression à laquelle rien dans l'œuvre de Sartre ne fait écho — pourquoi préférer cet avenir-ci ? Il y a d'autres actions que l'action communiste. D'autre part, s'il faut expliquer Sartre par la mégalomanie du sujet, pourquoi aurait-il attendu si longtemps avant de dévorer gloutonnement le communisme ?

Merleau-Ponty trouve la preuve du subjectivisme de Sartre dans le fait que celui-ci a instauré ses nouveaux rapports au communisme à partir de certains événements datés ; il oublie qu'il a lui-même choisi l'a-communisme à la suite d'un événement — la guerre de Corée — également daté ; la prise de conscience, s'effectuant au présent, dans un moment précis, peut donc dévoiler une réalité objective et susciter un engagement qui ne se limite pas à l'instant : c'est là, semble-t-il, une vérité de bon sens. Au reste, Sartre explique assez longuement

dans *Les Communistes et la Paix* que c'est pour avoir découvert le vrai sens de l'action communiste et sa nécessité qu'il s'est senti obligé de s'associer à elle. Son attitude est claire, dès qu'on lit son essai sans être aveuglé par le pseudo-sartrisme. Il croit à des contradictions du capitalisme qui, rendant intolérable la situation de la classe exploitée, font de la société où nous vivons une société inhumaine ; il veut, pour lui et pour les autres inextricablement liés, la suppression de l'aliénation que nous subissons tous, mais que seuls les plus défavorisés éprouvent dans sa vérité ; il sait que seul le prolétariat détient les forces nécessaires pour changer le monde, et qu'il a besoin de la médiation du Parti pour les appliquer efficacement ; il a donc décidé de s'allier à ceux qui voulant la même chose que lui possèdent les moyens de la réaliser : tel est le sens de son engagement.

Mais Merleau-Ponty refuse d'admettre que l'engagement sartrien se définisse positivement et qu'il aboutisse à une action véritable. Une conscience pure ne peut que tenir le monde à distance, non se projeter concrètement en lui : donc s'engager pour Sartre, ce sera toujours se dégager ; la liberté n'apparaît que comme négativité et lorsque Sartre prétend agir, il se borne à contempler. Merleau-Ponty oublie seulement que dans le sartrisme authentique, il n'y a jamais de conscience pure : on l'a dit déjà, et il faut y revenir, la conscience sartrienne n'existe qu'en tant que *perdue* dans le monde, engagée, incarnée dans un corps et une situation ; l'homme ne se fait être qu'en agissant dans le monde à partir de projets positifs : et ceux-ci ont toujours une épaisseur temporelle. Outre la théorie de Sartre sur la facticité, Merleau-Ponty jette aussi par-dessus bord toute sa philosophie du temps. Il croit que le temps est chez Sartre comme chez Descartes une création continuée : la liberté ne pourrait donc se manifester que par des fulgurations *ex nihilo*, sans lien entre elles, elle ne permettrait aucune action véritable mais seulement « des interventions instantanées dans le monde, des prises de vues, des flashes¹⁶⁸ ». Au lieu du *faire* on ne rencontre dans le pseudo-sartrisme qu'un *fiat* dont la dimension magique s'apparente à celle du regard. Et Merleau-Ponty explique raisonnablement au pseudo-Sartre qu'une action authentique mord sur les choses, se déroule dans le temps, implique des possibilités d'échec, et qu'elle se fonde sur un choix qui a des racines dans toute notre vie.

Sartre cependant s'oppose expressément dans *L'Être et le Néant* à la conception instantanéiste de la conscience qu'on rencontre chez Descartes et Husserl : les trois ekstases temporelles sont pour lui indissolubles et le cogito même, dans son jaillissement, enveloppe un passé et un avenir. Le choix, en particulier, retient toujours en lui le passé qu'il dépasse : « Un athée converti n'est point simplement un croyant : c'est un croyant qui a nié de lui-même l'athéisme. » Et toujours le choix projette un avenir : « Choisir, c'est faire que surgisse avec mon engagement une certaine extension de durée concrète et continue. » Dans cette durée, l'action ordonne des moyens en vue d'une fin. Sartre distingue soigneusement le *fiat* de l'attitude émotionnelle qui pose la fin immédiatement, dans l'imaginaire, et le *faire* qui médiatise le choix dans l'épaisseur réelle du monde. « Agir, c'est modifier la figure du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin. » C'est là une

entreprise de longue haleine et qui détermine « une modification dans l'être du Transcendant ». Mordant sur une réalité qui est *probabilité* et non certitude, il est évident que l'entreprise comporte un risque d'échec. Nous sommes donc à mille lieues du pseudo-engagement du pseudo-Sartre que Merleau-Ponty définit comme négativité, comme intervention instantanée, magique, et imaginaire. D'ailleurs, si Sartre pratiquait un tel engagement, il lui serait aussi impossible d'écrire un livre que d'agir politiquement, il serait réduit à la radicale impuissance de M. Teste qui précisément se tenait coi.

Là où Merleau-Ponty prête particulièrement à sourire, c'est quand il demande avec douceur à Sartre : « Comment donc daterais-je mes choix ? Je n'en finis pas de leur trouver des précédents¹⁶⁹... » Car un leitmotiv de toute l'œuvre de Sartre, c'est le caractère totalitaire de chaque vie humaine : il y a une signification transcendante — sorte de caractère intelligible — qui fait l'unité de tous nos choix empiriques ; chacun de ceux-ci s'enracine dans tout notre passé. La liberté n'est pas la contingence du clinamen : « La liberté du Pour-soi est toujours engagée ; il n'est pas question ici d'une liberté qui serait pouvoir indéterminé et qui préexisterait à son choix. Nous ne nous saisissons jamais que comme choix en train de se faire. » Sartre considère la délibération comme une pure abstraction. « Quand je délibère, les jeux sont faits. » Il n'y a jamais selon lui de moment où le choix commence. « Je me choisis perpétuellement. » Qu'on lise *Baudelaire*, *Saint Genet*, *Henri Martin*, on verra que Sartre n'a pas attendu Merleau-Ponty pour soupçonner qu'on ne devient ni poète ni communiste par une décision fulgurante et sans précédent.

Pour en revenir au cas de Sartre lui-même, pas plus que l'action communiste n'est une suite de coups de force convulsifs son adhésion ne se réduit à une série de prises de conscience à distance. Sartre, dit Merleau-Ponty, « sait que des gens veulent changer le monde » et il sympathise avec cette intention, ce qui est une façon de ne pas l'assumer. Le fait est qu'il fait partie de ceux qui veulent changer le monde, et il choisit les moyens que lui rend accessibles sa situation concrète qui est celle d'un écrivain bourgeois.

Sur ce point, Merleau-Ponty lui adresse les reproches les plus contradictoires. Il déclare que : « S'engager, pour lui, ce n'est pas s'interpréter et se critiquer au contact de l'Histoire, c'est recréer lui-même sa relation avec elle... c'est s'installer délibérément dans l'imaginaire¹⁷⁰. » Au temps où Sartre tentait, avec d'autres intellectuels, dont Merleau-Ponty, de créer un rassemblement de la gauche non communiste, un tel reproche aurait eu un sens ; il étonne aujourd'hui. C'est précisément parce qu'il s'est interprété et critiqué au contact de l'Histoire que Sartre a compris son impuissance à changer le monde par ses propres forces, ou en s'alliant à ses semblables qui sont impuissants comme lui ; il s'est résolu au genre d'action que sa situation objective lui indiquait comme étant la seule *réellement* valable : une alliance avec les forces réelles capables d'imposer à l'Histoire le sens qu'il veut lui donner.

Cette alliance, objecte Merleau-Ponty, n'est que pensée, parlée, imaginée : elle n'a pas le poids d'une action. « Il n'y a peut-être pas grand sens à traiter par la

pure pensée le communisme qui est une action¹⁷¹. » Mais Merleau-Ponty n'a-t-il pas reproché au pseudo-Sartre de creuser à tort un fossé entre action et pensée ? Que signifie cette opposition arbitraire ? Il n'y a pas de pure pensée puisque tout dévoilement est action, ni d'action qui n'implique un dévoilement : on ne voit vraiment pas en quoi « penser le communisme » est une entreprise contradictoire. D'autre part, *l'intervention* de Sartre ne se limite pas à cela. Merleau-Ponty affirme — contre Sartre, croit-il à tort — que « toute action... est toujours action symbolique et escompte autant que des résultats immédiats dans l'événement l'effet qu'elle fera comme geste significatif¹⁷² ». Donc l'adhésion de Sartre, n'eût-elle pas de résultats immédiats dans l'événement, possède au moins la réalité non négligeable d'une manifestation significative : elle peut être exemple, appel. Changeant son fusil d'épaule, Merleau-Ponty cependant réclame des résultats immédiats ; la volonté d'aider à la libération du prolétariat se discrédite si nous ne disons pas « comment notre action le libérera ». Ni Marx ni Lénine, aucun militant, n'a dressé à l'avance un tel programme d'action : si Sartre s'y risquait c'est alors qu'on pourrait le traiter d'utopiste. Il a dit modestement dans sa *Réponse à Albert Camus* qu'il faut essayer de donner à l'histoire le sens qui nous paraît le meilleur « en ne refusant notre concours à aucune des actions concrètes qui le requièrent ». C'est une réponse de bon sens à l'étrange alternative proposée par Merleau-Ponty : avoir un plan de libération du prolétariat, ou se croiser les bras. En se bornant à accomplir ces actions concrètes, commandées par la circonstance, on choisit de se « mettre en règle avec le monde plutôt que d'y entrer¹⁷³ ». Mais comment *entrer* dans un monde où nous sommes déjà ? De quel jour Merleau-Ponty date-t-il sa propre entrée dans le monde ? Il reproche aussi à Sartre de ne pas « prendre le monde en charge » ; mais il ne précise pas en quoi consiste cette titanesque opération. Il dit plus justement ailleurs que : « Nulle action n'assume tout ce qui se passe. »

Justement, répondra-t-il : parce qu'il veut *tout* assumer, Sartre échoue à concrètement s'engager dans une entreprise réelle ; on ne peut tout atteindre qu'en rêve. Soit. Mais encore une fois, il est abusé par l'idée erronée que la philosophie de Sartre est intuitive et prétend tout embrasser. Pour Sartre la conscience est toujours engagée, elle est nécessairement finitude : et il n'entend agir qu'en tant qu'individu fini, limité, situé.

« Ceci n'est une solution que pour qui vit dans le monde capitaliste », objecte encore Merleau-Ponty. Le fait est que Sartre vit dans ce monde, et les communistes aussi ; la lutte pour changer la société se déroule en son sein, c'est en son sein qu'il faut chercher des solutions. Mais celle de Sartre, dit Merleau-Ponty, ne sera pas acceptée par les communistes. « C'est lui qui décrète la coexistence entre le communisme et l'opposition du dehors. » Ici, on pense aux sophismes de Zénon, démontrant ingénieusement qu'Achille ne rattrapera jamais la tortue. C'est un fait qu'il y a coexistence amicale entre Sartre et les communistes et rien n'autorise Merleau-Ponty à déclarer que ceux-ci ne le *comprennent* pas : la compréhension n'implique pas l'identification mais seulement l'amitié ; Sartre prouve qu'il comprend les communistes en s'associant

à eux, et du fait qu'ils ratifient cette alliance ils le comprennent en retour. Il est vain d'enfermer dans des contradictions formelles une attitude qui se prouve en vivant.

En vérité, pour établir que le choix de Sartre n'obéit qu'à des mobiles subjectifs et que dans la réalité rien ne le justifie, il faudrait que Merleau-Ponty réussisse à prouver que le poids de l'objectivité se trouve du côté de l'a-communisme. Examinons sa démonstration.

La guerre de Corée a révélé à Merleau-Ponty ce que les procès de Moscou, le pacte germano-soviétique, les événements de Prague avaient échoué à lui découvrir : la négativité révolutionnaire s'incarne en des hommes vivants, qui existent positivement. Il en résulte que : « La société révolutionnaire a son poids, sa positivité, elle n'est plus l'Autre absolu. » Précipité du point sublime où il s'était transporté en pensée pour attendre une miraculeuse transsubstantiation, Merleau-Ponty conclut alors que : « Les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes. » Ainsi, dans un poème de Prévert, des savants mécontents des résultats de leurs expériences décident : « Ce sont les lièvres qui sont faux. »

Non, dira Merleau-Ponty : il ne s'agit pas ici d'une déception subjective mais d'une contradiction inhérente au processus révolutionnaire ; au mieux, le régime qu'il instaure est *relativement* justifiable ; or : « Le propre d'une révolution est de se croire absolue. » En effet, dit-il : « On ne tue pas pour un progrès relatif. » Qui donc entreprendrait de faire une révolution sans la conviction de créer une société autre « parce qu'elle *est le bien* » ? Eh bien ! précisément, les révolutionnaires. Merleau-Ponty qui objectait au pseudo-Sartre que nos intentions ne visent pas des significations closes, ni nos volontés des objectifs arrêtés, semble cependant supposer que l'entreprise révolutionnaire est précédée par une délibération où l'idée de bien absolu emporterait la décision. L'Histoire lui montre pourtant que les révolutions jaillissent sans se soucier de garantir d'avance leur justification ; ce qu'on trouve à leur origine, ce n'est pas la promesse d'une Cité du soleil, mais les plus modestes des revendications. Quand on ferma en 48 les ateliers nationaux, les ouvriers descendirent dans la rue ; ils tuèrent et se firent tuer non pour le progrès absolu ou relatif, mais pour du travail et du pain ; on tue par faim, par colère, par désespoir, on tue pour vivre ; l'enjeu est infini, puisque c'est la vie même avec l'infini de ses possibilités : mais jamais il ne prend la figure positive et utopique d'une société paradisiaque. Si Merleau-Ponty suppose le contraire, c'est qu'il ignore les situations d'urgence ; ni le mot ni l'idée de besoin n'apparaissent dans ses analyses ; de l'urgence surgit un absolu, qui est celui de la révolte et du refus et qui ne laisse pas au révolutionnaire le loisir de dresser des bilans. Dans la paix du cabinet, Merleau-Ponty peut *se dire* que si la révolution ne réalise pas le Bien absolu, le jeu n'en vaut pas la chandelle ; mais c'est lui seul qui parle ; les révolutions ne trahissent donc que ses rêves, et non elles-mêmes.

En tout cas, dira-t-il, pour qui la pense du dehors, la révolution n'a plus droit à

un préjugé favorable. Le progrès relatif qu'elle est susceptible d'accomplir pourrait être acquis par d'autres chemins. Et voilà Merleau-Ponty qui découvre avec une surprenante naïveté le réformisme. « La question est de savoir s'il n'y a pas *plus d'avenir* dans un régime qui ne prétend pas refaire l'Histoire par la base mais seulement la changer. » Merleau-Ponty semble croire que les révolutionnaires sont des gens qui ignorent la question : alors qu'ils l'ont résolue par la négative. Ils jugent avec Marx qu'un avenir délivré de l'exploitation ne peut se créer que si on attaque l'exploitation à sa racine : et c'est cet avenir-là qu'ils veulent. Poser la question en termes quantitatifs est un non-sens. On touche ici au vice profond d'une pensée qui, feignant de croire à la lutte des classes, néglige résolument d'en tenir compte. Quand Merleau-Ponty décide que le soin de l'a-communisme doit être d'établir des bilans, il commet la faute qu'il impute au pseudo-Sartre : il se situe d'un coup d'aile hors de l'Histoire, il prétend survoler du regard la lutte entre opprimés et oppresseurs, et départager les combattants en mettant le monde en équations. Mais le critère du plus et du moins est impossible à établir dans une société déchirée : ce qui est gain aux yeux des privilégiés est perte pour les opprimés, et inversement. L'idée d'intérêt général est une mystification si éculée qu'on se demande comment les économistes bourgeois osent encore la resservir.

En attendant que l'inventaire soit achevé, Merleau-Ponty se borne à proposer un bilan du régime soviétique : il reprend contre l'URSS le réquisitoire qui traîne dans tous les livres d'Aron et dans les colonnes de *L'Aurore* ; en particulier, il réédite le slogan machiavélien : la révolution n'est qu'un renouvellement des élites. Il conclut que : « Ce qu'on sait de l'URSS n'est pas suffisant pour prouver que l'intérêt des prolétaires soit dans ce système. » Mais ce qu'on sait de la France suffit-il à prouver que l'intérêt des prolétaires soit dans le maintien de son régime actuel ? Il ne s'agit pas de le maintenir, mais de s'installer en lui pour le changer, répondra Merleau-Ponty. Alors, que vient faire l'URSS dans cette histoire ? Confrontons plutôt l'avenir de la France réformée par l'action consciente de l'Élite, et la France qui naîtrait d'une révolution. La Révolution instaure nécessairement un pouvoir *impur*, dit Merleau-Ponty ; mais sera-t-il pur celui qui prolongera sans heurt ni violence un état de choses que Merleau-Ponty lui-même qualifie d'*injustifiable* ? Il se méfie de l'action révolutionnaire parce que : « L'action révolutionnaire est secrète, invérifiable... » L'action qu'il propose est-elle vérifiable ?

C'est ici qu'éclate sa mauvaise foi. Il veut changer l'Histoire en travaillant dans les cadres du régime parlementaire, car le Parlement est la seule institution qui garantisse un minimum d'opposition et de vérité ; il reconnaît pourtant que le jeu démocratique *défavorise* le prolétariat ; il espère pallier cette contradiction en réclamant qu'à travers le PC, à travers des grèves et des mouvements populaires, la classe ouvrière ait la possibilité de refuser les règles du jeu. Ainsi le nouveau libéralisme « fait entrer dans mon univers même ce qui le conteste ». Ce compromis est d'une révoltante hypocrisie ; ce n'est pas un hasard si le jeu parlementaire se joue au détriment des ouvriers : puisque Merleau-Ponty reconnaît qu'il y a lutte des classes, il sait que la démocratie bourgeoise exerce

nécessairement le pouvoir *contre* le prolétariat ; elle peut s'attacher à camoufler l'injustice, mais elle ne veut pas la supprimer. Les concessions du nouveau libéralisme ne sauraient donc être que des mystifications : tolérés en tant que « menace utile », les mouvements révolutionnaires seront étouffés dès qu'ils paraîtront véritablement dangereux. Il faut que Merleau-Ponty soit bien étourdi pour escompter qu'une classe qui est l'ennemie du prolétariat, si on lui abandonne le soin de refaire l'Histoire, la fera *pour* lui.

D'où vient donc la confiance que ce régime inspire à Merleau-Ponty ? de ce qu'il admet l'existence d'une opposition. Confondant l'opposition avec la forme qu'elle revêt au Parlement, Merleau-Ponty ne saurait en effet la rencontrer ailleurs que dans le régime parlementaire. Cependant, les reproches qu'il adresse à l'autocritique, telle que l'URSS ou le PC la pratiquent, n'ont pas plus de portée que ceux qu'un alchimiste, un astrologue, quelque mage, pourrait adresser à l'autocritique scientifique. L'édifice scientifique s'est bâti à travers des discussions et des querelles passionnées, par l'élimination d'erreurs, l'invention de nouvelles vérités ; la seule limitation du processus critique qui constitue son histoire même, c'est que jamais il ne se retournait contre l'ensemble du système ; cela ne signifie pas qu'il n'y ait eu des cas individuels intéressants parmi les attardés, égarés, précurseurs, visionnaires, illuminés qui combattaient la science de leur temps : mais ils n'ont eu aucune existence scientifique. Ainsi dans un mouvement ou un régime qui veut *bâtir* la société sur le mode de l'universel, la critique peut aller extrêmement loin, entraîner des retournements, des métamorphoses de l'erreur en vérité, et inversement : il faut seulement qu'elle s'intègre au travail positif qui est en train de s'accomplir. Quiconque veut réellement que cette construction réussisse acceptera une règle qui ne le prive pas plus de sa liberté que la discipline scientifique n'en dépouille le savant ; et choisir un régime qui est contre le prolétariat, donc qu'en principe on désapprouve, parce qu'il autorise l'opposition, c'est donner à la critique la prééminence sur l'action dont elle ne doit être que la garantie, c'est mettre le plaisir abstrait d'exprimer des opinions avant la volonté de rebâtir concrètement le monde. C'est en outre se désolidariser du prolétariat dont on prétend épouser la cause et dont on sait que l'opposition n'est pas admise par ce Parlement qui concède aux seuls privilégiés le droit de se quereller entre eux.

À vrai dire, l'idée même de choisir *pour* le prolétariat implique que, malgré ses déclarations, Merleau-Ponty ne croit plus à la lutte des classes, c'est-à-dire qu'il a pris parti pour la bourgeoisie. S'il y a lutte on ne peut rien *pour* le prolétariat sans le vouloir *avec* lui. « C'est une question de savoir si pour le prolétariat le communisme vaut ce qu'il coûte », dit Merleau-Ponty ; il entrevoit un dépassement du conflit communisme-capitalisme. « On entrevoit une économie généralisée dont ils seraient des cas particuliers. » Mais le communisme n'est pas seulement un système économique ; il a une dimension humaine : il exprime la volonté de certains hommes qui exigent au premier chef de tenir leur vie entre leurs propres mains au lieu de subir le destin que les élites leur imposent. Décider de faire leur bonheur malgré eux c'est perpétuer l'oppression. La lutte des classes

implique qu'on ne peut englober la volonté des exploiters et celle des exploités dans aucune économie, si généralisée soit-elle.

Être *pour* les prolétaires, ce n'est pas saluer à distance leur misère et passer outre : c'est prendre au sérieux leurs volontés. Merleau-Ponty se range de façon décisive du côté des chiens de garde de la bourgeoisie du moment où il ne regarde plus le communisme comme une réalité vivante, enracinée dans le besoin et la révolte de la classe exploitée, mais comme un jeu de l'imagination. Le communisme devient chez lui l'utopie qu'il est chez Aron et chez tous les penseurs bourgeois. Alors le monde existant, malgré ses tares qui le rendent injustifiable, entraîne un préjugé favorable. Il est significatif que Merleau-Ponty réédite contre le communisme l'objection qu'on opposait jadis au pari de Pascal : « Une éternité de bonheur imaginaire ne saurait balancer un instant de vie. » C'est insinuer que les prolétaires ont à choisir entre une plénitude, minime sans doute, mais réelle, et le vide d'un songe creux. Alors qu'il s'agit pour eux de s'arracher à tout prix à une condition qui, Merleau-Ponty le reconnaît plus loin, ne leur permet pas de vivre. Somme toute, Merleau-Ponty retrouve ici la plate prudence des conservateurs : « On sait ce qu'on perd : on ne sait pas ce qu'on va trouver. » Cela signifie qu'il s'identifie à ceux qui ont quelque chose à perdre, à ceux pour qui le *bilan* de cette société-ci est positif : bref, aux privilégiés. Il a découvert en effet que les sociétés injustifiables n'en possèdent pas moins une valeur. Ou bien il reprend simplement ici l'idée de Marx et d'Engels, qui ouvrent le *Manifeste du parti communiste* par un éloge du capitalisme : la valeur d'une société se définit dialectiquement par les possibilités de dépassement d'elle-même qu'elle renferme, et elle ne se propose que pour être dépassée, comme le veut le communisme. Ou bien il décide avec Malraux et autres champions de la civilisation occidentale qu'on peut préférer des valeurs aux hommes. La pensée analytique du bourgeois cantonne l'oppression dans un secteur de la société, et admet que ce mal singulier puisse composer avec d'autres biens. La pensée synthétique de Marx, comme celle de Sartre, considère que l'exploitation pervertit la société dans sa totalité : elle mesure les valeurs à la lumière de l'oppression ; c'est ce que signifie chez Sartre l'appel — si mal compris par Merleau-Ponty — au regard du plus défavorisé. Pour celui-ci, toutes les valeurs sont affectées d'un signe négatif, elles n'existent qu'en se refusant à lui : chaque nouvelle conquête humaine en tombant hors de la classe exploitée agrandit le gouffre de son dénuement. Quand on a pris parti pour les prolétaires, loin de justifier les sociétés injustifiables, les valeurs qu'elles enferment ne font que les rendre plus injustifiables encore. On regrette de devoir rappeler ces vérités élémentaires à Merleau-Ponty qui écrivait si justement dans *Humanisme et Terreur* : « Une société vaut ce que valent en elle les relations de l'homme avec l'homme. » Aujourd'hui, il faut qu'il se résolve à déclarer avec Aron que la lutte des classes est une notion périmée ou, tendant la main à M. Jules Romains, qu'il se rallie franchement au mépris des masses et à la morale de l'Élite qui ont cours chez nos penseurs occidentaux. Mais c'est la plus éhontée des mascarades que d'écrire : « Une histoire où le prolétariat n'est rien n'est pas une histoire

humaine », et d'adhérer au régime qui réduit les prolétaires à rien.

Comment expliquer les énormes inconséquences que nous rencontrons chez Merleau-Ponty tant sur le plan philosophique que sur le plan politique ? Ce qui ressort des *Aventures de la Dialectique* c'est d'abord qu'il a été victime du vieil idéalisme traditionnel chez les universitaires français. L'un d'eux écrivait à propos de la guerre de 1914 qu'elle était « la lutte de Descartes contre Kant ». Ainsi, Merleau-Ponty voit dans la guerre de Corée une confrontation du marxisme et du stalinisme : les Coréens dans cette affaire comptent pour zéro. Il se demande si oui ou non le prolétariat est à lui seul la dialectique : quant aux prolétaires, il ne s'en occupe jamais. La révolution, pour lui, « c'est la critique au pouvoir » ; les changements que les révolutions concrètes entraînent dans la condition concrète des hommes, il ne leur accorde aucune importance. Revenant aux âges pré-kantiens de la philosophie, il fabrique des antinomies de concepts dont il s'autorise pour nier la vérité vivante du monde : ainsi, les notions de critique et de pouvoir s'excluent, donc il faut condamner comme mensongères les révolutions ; ou au contraire il bâtit des synthèses idéales qu'il confond avec des solutions concrètes : si une économie généralisée englobe communisme et capitalisme, voilà les communistes et les capitalistes réconciliés ! Définissant un libéralisme qui enveloppe ce qui le conteste, il va jusqu'à affirmer que les nouveaux libéraux respecteront réellement les mouvements révolutionnaires : par des procédés analogues, saint Anselme prouvait jadis l'existence de Dieu.

Il semble que ce soit cette prééminence accordée à l'Idée sur les hommes concrets qui explique le retournement de Merleau-Ponty. La révolution l'a séduit tant qu'il a vu en elle une vérité déjà présente et dont la révélation était proche. On sent à travers son livre la nostalgie d'un âge d'or de la révolution, qui ne se situe ni dans la réalité des choses ni dans le marxisme qui serre de près cette réalité, mais seulement dans la vie intérieure de Merleau-Ponty : alors le prolétaire était à la fois « puissance et valeur », il détenait une mission, au sens sacré du mot. Merleau-Ponty dit qu'à présent il faut « séculariser » le communisme, ce qui signifie donc qu'il l'avait sacralisé : s'il n'est plus ce que les anticommunistes prétendent, une religion, Merleau-Ponty, déçu, décide de n'y plus voir qu'une utopie. Lui qui défendait contre le pseudo-Sartre les droits du probable, voilà que le probabilisme le mène à l'agnosticisme ; si la révolution comporte un *peut-être* au lieu d'être une radieuse certitude, si elle se donne comme à *faire* et non comme une vérité déjà faite, Merleau-Ponty accuse ceux qui la veulent de prétendre la créer *ex nihilo* : il ne voit pas d'intermédiaire entre l'affirmation triomphante et le doute absolu. N'étant plus assuré d'une proche apothéose, il mise sur la défaite. C'est ici que politiquement il est aux antipodes de Sartre. Pour Sartre, la vérité de la révolution, ce n'est pas un triomphe proche ou lointain, c'est au premier chef la lutte des classes telle qu'elle existe aujourd'hui. Cette lutte vise l'avenir, mais au présent : au présent, il faut s'allier aux exploités contre l'exploitation, refuser qu'ils fassent les frais de ce capitalisme aménagé que

la classe au pouvoir se plaît à regarder comme une panacée. Si le combat est difficile et douteux, Sartre ne pense pas que ce soit une raison pour se jeter dans le camp adverse : au contraire, c'est alors que son concours lui paraît exigé.

L'humeur de Merleau-Ponty, touchant le communisme, semble donc refléter la rancune d'une âme religieuse contre un monde trop humain. Par là s'explique en partie son irritation envers Sartre dont le chemin a été l'inverse du sien. Sa construction *a priori* du pseudo-sartrisme n'en reste pas moins surprenante. Il est vrai que Merleau-Ponty n'a jamais compris Sartre. Déjà dans *La Phénoménologie de la Perception*, il niait froidement toute la phénoménologie sartrienne de la liberté engagée. En admettant que la conciliation de l'ontologie et de la phénoménologie de Sartre soulève des difficultés¹⁷⁴, on n'a pas le droit de lui arracher des mains un « des deux bouts de la chaîne », pour parler comme Merleau-Ponty ; et cette violence est encore plus scandaleuse aujourd'hui qu'il y a dix ans, car à travers le développement de son œuvre Sartre a insisté de plus en plus sur le caractère *engagé* de la liberté, sur la facticité du monde, l'incarnation de la conscience, la continuité du temps vécu, le caractère totalitaire de toute vie. Merleau-Ponty n'ignore pourtant pas les livres de Sartre : quand il répond au pseudo-Sartre, il exprime à l'ordinaire les idées de Sartre même, et dans des termes qui sont des réminiscences de ceux dont celui-ci s'était servi : on en a vu maints exemples. Peut-être les pensées qu'il a en commun avec Sartre lui paraissent-elles si exclusivement siennes qu'il est amené pour en revendiquer l'originalité à inventer un sartrisme qui serait un contre-Merleau-pontysme : la méthode est paresseuse et peu honnête. On le féliciterait de créer une philosophie qui dépasse les difficultés du sartrisme : elles ne l'autorisent pas à mutiler celui-ci. Il n'est pas non plus très honnête de se servir du pseudo-Sartre pour écrire en creux et sans se compromettre une apologie de l'a-communiste. Plutôt que de nous expliquer clairement comment l'a-communiste « entre dans le monde » et le « prend en charge », Merleau-Ponty en suggère négativement la flatteuse image. Si l'action consciente et délibérée n'est qu'un rêve, si en se souciant d'autrui on ne fait que penser à soi, si c'est le comble du narcissisme que de s'allier au prolétariat, alors il suffit de rêver pour être un homme d'action, l'abstention et l'égoïsme deviennent la manière la plus efficace de servir les hommes : on comprend que ces insinuations enchantent *Le Figaro* et M. Jacques Laurent.

Il paraît que les périodes de régression que traversent les enfants servent à leur développement ; peut-être ont-elles aussi leur utilité dans une vie d'adulte : souhaitons que *Les Aventures de la Dialectique* n'aient pas une signification plus définitive. Fâché d'avoir pris trop longtemps Kant pour Marx, Merleau-Ponty a cru arranger les choses en prenant Sartre pour Kant : sans doute finira-t-il par rendre à chacun la place qui lui revient. Il craint que Sartre ne renonce à dévoiler sans réussir à agir. Mais si Merleau-Ponty ne s'avise pas que l'affirmation pure entraîne la même folie que l'action pure, nous aurons à déplorer qu'il ait renoncé à agir sans parvenir à dévoiler.

1. « Le but de cet article est de déclarer mon accord avec les communistes sur des sujets précis et limités. » « Je cherche à comprendre ce qui se passe en France, aujourd'hui, sous mes yeux. »

2. *Les Aventures de la Dialectique.*

3. *L'Être et le Néant.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Les Aventures de la Dialectique.*

7. *L'Imaginaire.*

8. *Les Aventures de la Dialectique.*

9. *L'Être et le Néant.*

10. *Les Aventures de la Dialectique.*

11. *Ibid.*

12. *L'Être et le Néant.*

13. *L'Être et le Néant.*

14. *Situations, II.*

15. *Les Aventures de la Dialectique.*

16. *Ibid.*

17. *L'Être et le Néant.*

18. *Les Aventures de la Dialectique.*

19. *Saint Genet.*

20. *Les Aventures de la Dialectique.*

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. *L'Être et le Néant.*

24. *Les Aventures de la Dialectique.*

25. *Saint Genet.*

26. « Réponse à Claude Lefort », *Les Temps modernes*, n° 89, avril 1953, p. 1605.

27. *Les Aventures de la Dialectique.*

28. *Ibid.*

29. *L'Être et le Néant.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Saint Genet.*

33. *L'Être et le Néant.*

34. *Ibid.*

35. *Les Aventures de la Dialectique.*

36. « Réponse à Claude Lefort », p. 1581.

37. *Les Aventures de la Dialectique.*

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. *L'Être et le Néant.*

42. *Les Aventures de la Dialectique.*

43. *Ibid.*

44. *L'Être et le Néant.*

45. *Les Aventures de la Dialectique.*

46. *Situations, II.*

47. *Ibid.*

48. *Situations, I.*

49. *Situations, II.*

50. *Les Aventures de la Dialectique.*

51. *Saint Genet.*

52. *Les Aventures de la Dialectique.*

53. *Ibid.*
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*
59. *Les Communistes et la Paix.*
60. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1588.
61. *Henri Martin.*
62. *Les Aventures de la Dialectique.*
63. *Ibid.*
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*
66. *L'Être et le Néant.*
67. *Les Temps modernes*, n° 82, p. 353.
68. *L'Être et le Néant.*
69. *Les Aventures de la Dialectique.*
70. *Ibid.*
71. *Saint Genet.*
72. *Les Communistes et la Paix.*
73. *Saint Genet.*
74. *Les Communistes et la Paix.*
75. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1606.
76. *Les Communistes et la Paix.*
77. *Les Aventures de la Dialectique.*
78. Ce qui rend la mauvaise foi de Merleau-Ponty encore plus éclatante, c'est qu'il a écrit ces lignes dans cette dernière partie de son essai, où, selon Merleau-Ponty même, il n'adopte pas le point de vue de l'instant. Voir *Les Communistes et la Paix*, .
79. *Les Aventures de la Dialectique.*
80. *Les Communistes et la Paix.*
81. *Les Aventures de la Dialectique.*
82. *Ibid.*
83. *Ibid.*
84. *Ibid.*
85. « Réponse à Albert Camus », p. 352.
86. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1596.
87. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1576. Le contexte montre clairement que cette dialectique est tenue ici pour valable.
88. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1609.
89. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1605.
90. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1606.
91. *Les Communistes et la Paix.*
92. *Les Aventures de la Dialectique.*
93. *Ibid.*
94. *Ibid.*
95. *Ibid.*
96. *L'Être et le Néant.*
97. *Ibid.*
98. *Saint Genet.*
99. *Ibid.*
100. *L'Être et le Néant.*
101. *Les Aventures de la Dialectique.*
102. *Ibid.* Comment Sartre reviendrait-il à une philosophie qui, de l'aveu de Merleau-Ponty,

n'a précisément jamais été la sienne ?

103. *Ibid.*

104. *Ibid.*

105. Par crainte qu'on utilise ici le procédé de la sursignification, il faut préciser : ce rien n'est rien que par rapport au monde bourgeois des valeurs et du mérite ; mais cette absence se double de la présence bien concrète d'un besoin. Sartre est tout proche ici de la formule marxiste : « Le besoin d'une chose est à lui-même la raison suffisante de sa satisfaction. »

106. *Les Communistes et la Paix.*

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*

109. *Les Aventures de la Dialectique.*

110. *Ibid.*

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*

113. *Ibid.*

114. *Les Communistes et la Paix.*

115. *Ibid.*

116. *Ibid.*

117. *Les Aventures de la Dialectique.*

118. *Les Communistes et la Paix.*

119. *Ibid.*

120. *Les Aventures de la Dialectique.*

121. *Ibid.*

122. *Ibid.*

123. *Ibid.*

124. *Ibid.*

125. *Les Communistes et la Paix.*

126. *Ibid.*

127. *Ibid.*

128. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1607.

129. *Les Communistes et la Paix.*

130. *Ibid.*

131. *Ibid.*

132. *Les Aventures de la Dialectique.*

133. *Les Communistes et la Paix.*

134. *Ibid.*

135. *Les Aventures de la Dialectique.*

136. *Les Communistes et la Paix.*

137. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1623.

138. *Les Aventures de la Dialectique.*

139. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1611.

140. *Les Communistes et la Paix.*

141. *Ibid.*

142. *Ibid.*

143. *Ibid.*

144. *Les Aventures de la Dialectique.*

145. *Ibid.*

146. *Ibid.*

147. *Les Communistes et la Paix.*

148. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1589.

149. *Les Aventures de la Dialectique.*

150. *Les Communistes et la Paix.*

151. *Ibid.*

- 152. *Ibid.*
- 153. *Ibid.*
- 154. *Les Aventures de la Dialectique.*
- 155. « Réponse à Claude Lefort », art. cit., p. 1609.
- 156. *Les Aventures de la Dialectique.*
- 157. *Les Communistes et la Paix.*
- 158. *Les Aventures de la Dialectique.*
- 159. *Les Communistes et la Paix.*
- 160. *Ibid.*
- 161. *Les Aventures de la Dialectique.*
- 162. *Les Communistes et la Paix.*
- 163. *Les Aventures de la Dialectique.*
- 164. *Ibid.*
- 165. *Ibid.*
- 166. *Les Communistes et la Paix.*
- 167. *Les Aventures de la Dialectique.*
- 168. *Ibid.*
- 169. *Ibid.*
- 170. *Ibid.*
- 171. *Ibid.*
- 172. *Ibid.*
- 173. *Ibid.*

174. Merleau-Ponty sait parfaitement que Sartre prépare un ouvrage de philosophie qui attaque de front la question.



GALLIMARD

5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07
www.gallimard.fr

Le présent ouvrage a d'abord été publié en 1955 par les Éditions Gallimard, dans la collection « Les Essais » LXXVI, sous le titre *Privilèges*.
© Éditions Gallimard, 1955.

Comment les privilégiés peuvent-ils penser leur situation ? L'auteur étudie trois cas : les rapports de l'intellectuel avec la classe dominante, l'idéologie de la droite des années cinquante et, en analysant son œuvre, l'échec de Sade dans sa recherche d'une synthèse impossible entre deux classes, entre le rationalisme des philosophes bourgeois et les privilèges de la noblesse.

Les privilèges sont toujours égoïstes, nous montre Simone de Beauvoir, et il est impossible de les légitimer aux yeux de tous. Or la pensée vise toujours l'universalité.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

Romans

L'INVITÉE (1943) (Folio n° 768).

LE SANG DES AUTRES (1945) (Folio n° 363).

TOUS LES HOMMES SONT MORTELS (1946) (Folio n° 533).

LES MANDARINS (1954) (Folio nos 769 et 770).

LES BELLES IMAGES (1966) (Folio n° 243).

QUAND PRIME LE SPIRITUEL (1979). Repris sous le titre ANNE, OU
QUAND PRIME LE SPIRITUEL (2006) (Folio n° 4360).

Récit

UNE MORT TRÈS DOUCE (1964) (Folio n° 137).

Nouvelles

LA FEMME ROMPUE (1968) (Folio n° 960).

Théâtre

LES BOUCHES INUTILES (1945).

Littérature - Essais

PYRRHUS ET CINÉAS (1944).

POUR UNE MORALE DE L'AMBIGUÏTÉ (1947).

L'EXISTENTIALISME ET LA SAGESSE DES NATIONS (1948) (Arcades
n° 90).

POUR UNE MORALE DE L'AMBIGUÏTÉ *suivi de* PYRRHUS ET CINÉAS
(Folio Essais n° 415).

L'AMÉRIQUE AU JOUR LE JOUR (1948) (Folio n° 2943).

LE DEUXIÈME SEXE, tomes I et II (1949) (Folio Essais nos 37 et 38).

LA FEMME INDÉPENDANTE. Textes extraits du DEUXIÈME SEXE
(Folio 2 € n° 4669).

PRIVILÈGES (1955). Repris dans la collection « Idées » sous le titre FAUT-IL

BRÛLER SADE ?, n° 268.

LA LONGUE MARCHÉ, essai sur la Chine (1957).

MÉMOIRES D'UNE JEUNE FILLE RANGÉE (1958) (Folio n° 786).

LA FORCE DE L'ÂGE (1960) (Folio n° 1782).

LA FORCE DES CHOSES (1963) (Folio nos 764 et 765).

LA VIEILLESSE (1970).

TOUT COMPTE FAIT (1972) (Folio n° 1022).

LES ÉCRITS DE SIMONE DE BEAUVOIR, La vie-L'écriture (1979), par Claude Francis et Fernande Gontier. Avec en appendice des textes inédits ou retrouvés.

LA CÉRÉMONIE DES ADIEUX, suivi de ENTRETIENS AVEC JEAN-PAUL SARTRE, août-septembre 1974 (1981) (Folio n° 1805).

LETTRES À SARTRE. Tome I : 1930-1939. Tome II : 1940-1963 (1990).
Édition établie, présentée et annotée par Sylvie Le Bon de Beauvoir.

JOURNAL DE GUERRE, septembre 1939-janvier 1941 (1990). *Édition établie, présentée et annotée par Sylvie Le Bon de Beauvoir.*

LETTRES À NELSON ALGREN. Un amour transatlantique, 1947-1964 (1997). *Texte établi, traduit de l'anglais, présenté et annoté par Sylvie Le Bon de Beauvoir* (Folio n° 3169).

CORRESPONDANCE CROISÉE SIMONE DE BEAUVOIR - JACQUES-LAURENT BOST, 1937-1940 (2004). *Édition établie, présentée et annotée par Sylvie Le Bon de Beauvoir.*

CAHIERS DE JEUNESSE, 1926-1930 (2008). *Texte établi, édité et présenté par Sylvie Le Bon de Beauvoir.*

Témoignage

DJAMILA BOUPACHA (1962), en collaboration avec Gisèle Halimi.

Scénario

SIMONE DE BEAUVOIR (1979), film écrit et réalisé par Josée Dayan et Malka Ribowska.

Aux Éditions du Mercure de France

Entretiens

SIMONE DE BEAUVOIR AUJOURD'HUI. Six entretiens avec Alice
Schwarzer (1983). Réédité en 2008.

Cette édition électronique du livre *Faut-il brûler Sade ?* de Simone de Beauvoir a été réalisée le 18 novembre 2011 par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070135004 - Numéro d'édition : 185072).

Code Sodis : N49950 - ISBN : 9782072449949 - Numéro d'édition : 208517

Le format ePub a été préparé par ePage
www.epagine.fr
à partir de l'édition papier du même ouvrage.